ಪುಸ್ತಕ
117

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ

ಡಾ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ

–ಡಾ. ಕೇಶವಶರ್ಮ. ಕೆ



ಪುಸ್ತಕ

ವಿಜಯನಗರ
ಬೆಂಗಳೂರು–560 040

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ
SAHITHYA MATTU TATVAJNANA
by: PROF. KESHAVASHARMA K.
1st Cross, Shanthinagara
Near Chowdamma Temple
B.R. Project- 577 115
Badravati Taluk, Shimoga Dist
Mobile: 94487 30611
E-mail: dr.keshavasharma.k@gmail.com

Published by:
ASHA NAGESH
DESI PUSTAKA
121, 1st Floor, 13th Main Road, M.C. Layout
Vijayanagara, Bengaluru - 560 040.
Ph : 080 - 23153558; Mob: 94484 39998
E-mail: desipustaka@gmail.com

First Impression: 2021
Page: 420 + 4 = 424
Book Size : 1/8 Demmy
₹ : 400 /-

Paper used: 70 Gsm NS Maplito
ISBN: 978-93-81577-98-4

Cover Page & Inner pages: Godavari D.S.

Printed at :
POORNIMA PRINTERS
Vijayanagara, Bengaluru-560 040
Ph: 080-23351210

ಅರ್ಪಣೆ

ಈಚೆಗೆ ದಿವಂಗತರಾದ
ಡಾ. ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯ ಮತ್ತು
ಡಾ. ವಿಠಲಭಂಡಾರಿಯವರಿಗೆ

Published by

ಲೇಖಕರ ಮಾತು

ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಲ್ಲವೆಂದು ನೋಡುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಇರುವುದೂ ನಿಜ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರುಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದೂ ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು. ಅದು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ಅಧಿಕಾರವು ಸಂಸ್ಥೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾನೂನಿನ ಅಂಶಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ರಚನೆಗಳು ಒಂದು ಥರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿ ಮತ್ತು ಫುಕೋ

ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಈವತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆಳುವವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ಥರ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸಲೀಸು: ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಬಡತನವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ಆಕರ್ಶಕವೂ ನಮಗೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುವಂತಹುದೂ ಆಗಿರುವ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಹತ್ಯಾರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತರುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಏಜೆಂಟರು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಥರ ಥರದ ವೇಷ ಹಾಕುತ್ತಿರುವುದು ಆತಂಕದ ವಿಷಯ. ಅದು ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತವೆ.

ಈಗ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಸರಕಾರೇತರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೂ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಂಚುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದ ನೀತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಕಾರವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಆಡಳಿತವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿವ್ಯೂಹವನ್ನು ಹೋರಾಟಗಳು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ರಾಚನಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಸಮಾಜದ ದೇಹವೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ದಂಡ ಸಂಹಿತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದಂಡ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಏರ್ಪಾಡಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ದೊರೆತವು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಿಂದ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೂ ಬಂತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ವಿಕಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ವಿವರಿಸಿತು ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ಬರಹದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಬರೆದು ತುಂಬಾ ಸಮಯವು ಆಗಿದೆ. ಈಗ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂಗು ರೀತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿರುವ ಕೆ.ವಿ.ಎನ್. ರಾಜಶೇಖರ್, ಮಯ್ಯ, ಬರಗೂರು. ಆರ್.ಜಿ.ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜ್, ಫಣಿರಾಜ್, ಮೇಟಿ, ಅವಿನಾಶ್, ಎಸ್ ಶಿವಾನಂದ, ರಂಗನಾಥ್ ಕುಳಗಟ್ಟೆ, ವಿಠಲ, ನನ್ನ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿ ಸ್ನೇಹಿತರು, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ವಂದನೆಗಳು. ಪ್ರೀತಿಯ ಕುಲಪತಿಯವರಾದ ಪ್ರೊ.ಜೋಗನ್ ಶಂಕರ್ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞ, ಕರಡು ತಿದ್ದಿದ ವಿಜಯಕುಮಾರ್, ಗುರುರಾಜ್, ಕಾವ್ಯ, ಪುಷ್ಪ, ರಮೇಶ್, ಬೆರಳಚ್ಚು ಮಾಡಿದ ಮೇರಿ, ಮತ್ತು ರೋಹನ್ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್‍ನ ಮಂಜು., ಆಪ್ತ ಸ್ನೇಹಿತರಾದ ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ ಹಾಗೂ ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನಾಗೇಶ್ ಮತ್ತು ಓದುಗರಿಗೆ ವಂದನೆಗಳು. ಪತ್ನಿ ಸಬಿತ, ಮಕ್ಕಳಾದ ನಹುಷ ಮತ್ತು ನಿಯತಿಯರ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಋಣಿ.

–ಕೇಶವ ಶರ್ಮ. ಕೆ

ಪರಿವಿಡಿ

ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಇದೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ

ಸೊನ್ನೆಗೆ ಸೊನ್ನೆ ಸೇರಿಸಿದರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಸೊನ್ನೆಯ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಸೇರಿಸಿದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಲೋಟದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ನೀರು ಇದ್ದರೆ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೀರು ಸ್ವಲ್ಪ ಇದ್ದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿತ್ತದೆ. ಆಗ ನಾವು ನೀರು ಸ್ವಲ್ಪವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅಷ್ಟೇ: ಏನೂ ಇಲ್ಲ; ತುಂಬಾ ಇದೆ; ಸ್ವಲ್ಪ ಇದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇವುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಒಂದು ಲೆಕ್ಕವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು: 0 +0 = 0., 01+ 1= 2, 0+ 10 = 10. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಸೊನ್ನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಜಾಗ ಬದಲಾದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ನಾನು ಒಬ್ಬ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಲೆಕ್ಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಆದರೆ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾರನ್ನು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಅಥವಾ ಮೂರ್ಖರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹುಚ್ಚರಲ್ಲ

ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮೂರ್ಖತನವನ್ನು ಲಕಾನ್ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಾನೂ ಒಬ್ಬ ಅವಿವೇಕಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಮೂರ್ಖತನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ಟುಪಿಡ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಘನತೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸದೆ ಇರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ರೋಮನ್ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಟುಪಿಡ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂಗ್ಲೀಶಿಗೆ ಇದು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ. (ಸ್ಟುಪಿರ್ನ್ ಅಂದರೆ ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟಿತ) ಮೂರ್ಖರು ಅಂದರೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬಫೂನ್ ಥರ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಕೇಡು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೇಡು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದು ಅಲ್ಲ. ಈಗ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ ಯಾರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಐಕ್ಯೂ ಇದೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಅತಿಯಾದ ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಎಂದೂ; ಯಾರಿಗೆ ಅದು ಕಡಿಮೆಯು ಇದೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಮಿದುಳಿಲ್ಲದವರು ಅಥವಾ ಹೆಡ್ಡರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪದವೂ ಇದೆ.: ಇಂಬೆಸಿಲ್ (ಐಕ್ಯೂ 26–50) ಅಂದರೆ ದುರ್ಬಲ ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಂಠಿತನಾದವನು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯೂ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ: 90– 110 ಸರಾಸರಿ ಮಾನದಂಡವು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಐಕ್ಯೂ ಇರುವವರನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಗೇಡಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆದೆವು. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಇದರ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಗಮನಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಈಡಿಯಟ್‌ನ ಐಕ್ಯೂ 0– 25 ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮೋರ್ನ್ ಎನ್ನುವ ಪದವು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವಮಾನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನಂತರ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಗ್ರೀಕ್‌ನಲ್ಲಿ ಮೋರಸ್ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೋರಸ್ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಮೋರನ್ ಎಂದು ಆಯಿತು. ಇದನ್ನು ಗೊಡ್ಡಾರ್ಟ್ 1910ರಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದನು. ಮೋರನ್ ಎಂದರೆ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲ ಮನಸ್ಸಿನವನು. ಅನೇಕ ಪಾಲಕರು ಅದನ್ನು ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಮಿನಲ್‌ಗಳು ಕೂಡಾ ಅತಿಯಾದ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ನಿಜ. ಕ್ಲಿನಿಕಲ್ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಇಂಬೆಸಿಲೆ ಅಂದರೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಪದವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಬಂತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಇದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ನೀಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪದಗಳು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಈಗ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ದೇವರನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇವೆ ಆದರೆ ನಮಗೆ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವಾಸವು ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸವು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಲಕಾನ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅವನದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ 'ಬಿಗ್ ಅದರ್'. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅನ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು: ಒಬ್ಬ ಪೋಲಿಸ್ ಇಲ್ಲವೇ ಒಬ್ಬ ರಾಜನೂ 'ಬಿಗ್ ಅದರ್' ಆಗಬಹುದು. ಮೊದಲು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅನಂತರ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಷ್ಟು 'ಬಿಗ್ ಅದರ್' ಎನ್ನುವುದರ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಬಿಗ್ ಅದರ್' ಎನ್ನುವುದು ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ (ಸೈದ್ ಅನ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ನಾನು ಒಬ್ಬ ಅವಿವೇಕಿ ಆದರೆ ನನಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಲಕಾನ್ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳಿದ್ದು. ಆದರೆ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವೂ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಅನ್ಯರನ್ನು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಮತ್ತು ದಡ್ಡರು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ಅವಿವೇಕದ ಹಾಗೆ ಯಾಕೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅಳತೆಯ ಮಾಪನವು

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಹೀನತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆ ಏನೇ ಆಗಿರಲಿ ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾಪನವಾಗಿ ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ದೇವರೂ ಅನ್ಯ. ಅವನು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ದೇವರೂ ನಮಗೆ ಒಬ್ಬ ಅನ್ಯ ಯಜಮಾನ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೇವರು ಒಬ್ಬ ಅಥವಾ ದೇವರುಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತತ್ವವು ದೇವನು ಒಬ್ಬ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಏಸುವನ್ನು ನಂಬುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನು ಕರ್ತ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುವುದು. ನಾನು ಅವಿವೇಕಿ ಅಂದರೆ ನನಗೆ ಈ ವಿವೇಕವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಸುಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ನಂಬುವ ದೇವರನ್ನು ನೀನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಅಂದರೆ ನೀನು ಬುದ್ಧಿಮಾಂದ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ದಡ್ಡನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅಹಂಕಾರ ಪಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭೂಮಿಗೆ ಒಂದು ಚಲನೆಯು ಇದೆ ಗೆಲಿಲಿಯೊ ಹೇಳಿದ. ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಅವನನ್ನು ಅವಿವೇಕಿ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಕರೆಯುವಾಗ ಅವನನ್ನೇ ಒಬ್ಬ ಅಜ್ಞಾನಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅವನಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಗೆಲಿಲಿಯೋಗೆ ಚಲನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವಿವೇಕಿಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಾನು ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹಾಕಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ವಿಶೇಷ. ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಎಷ್ಟೋ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ನಮಗಿಂತ ಹೊರಗೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ನನಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಏನು ಉಪಯೋಗ?

ಸತ್ಯವು ನನಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತಿದೆ ಎಂದರೂ ಇದೆ ಸಮಸ್ಯೆ. ಚಲನೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತನೆ. ಭೂಮಿಯು ಅತ್ಯಂತ ವೇಗವಾಗಿ ರಬ್ಬರು ಚೆಂಡು ಚಲಿಸುವಂತೆ ಚಲಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚಲನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತ್ರವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚಲನೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಚಲನೆಯು ಇದೆಯಲ್ಲಾ ಎನ್ನುವ ಸಮಾಧಾನವು ನಮ್ಮದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಏನೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಕ್ವಾಂಟಮ್ ಫಿಸಿಕ್ಸ್, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಏನೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಧ್ವನಿಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಯು ಸಂಭವಿಸುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ರಬ್ಬರು ಚೆಂಡು ರಸ್ತೆಯನ್ನು ದಾಟಿತು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ರಸ್ತೆಯಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಬಿಸಾಡಿದ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಾವು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದವು ಯಾವುದೂ ಹೊರಗೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಆಚೆಗೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಏನೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಊಹೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಜಾಗತಿಕವಾದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾದವು ಇದೆ: ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಂಕ್ರೀಟಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬಹು ಮಾರ್ಗಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಡ್ಯಾನಿಯಲ್ ಕ್ರಿಸ್ಮೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಹುವಚನದ ಹಾದಿಯನ್ನು ನೋಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಯ ಅಥವಾ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು

ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಏನಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಆಗ ಆದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಶೂನ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಚಲನೆಯು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ತರ್ಕ. ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗದೇ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಏನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಲು ದೇವರ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲಕಾನ್ ಮತ್ತು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಭೌತಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಶಕ್ತಿಯೂ ಕೂಡಾ ಉಳಿದ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಅನಿಸಿದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹಿಗ್ಸ್ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಿಗ್ಸ್ ಕಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ದ್ರವ್ಯರಾಶಿಯು ಅತ್ಯಂತ ವೇಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವಿಗೆ ದ್ರವ್ಯರಾಶಿಯನ್ನು ನೀಡುವುದನ್ನು ಹಿಗ್ಸ್ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತರಂಗ ರೂಪವು ದ್ರವ್ಯರಾಶಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಕಣವು ಅತ್ಯಂತ ವೇಗವಾಗಿ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ವಾತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದೆಯೂ ಇರಬಹುದು ಆದರೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹಿಗ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಕ್ತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇಂದ್ರಿಯದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತಗ್ಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಬೌದ್ಧವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ದುಃಖ ಅದರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಬರುವಾಗ ನಾವು ಏನನ್ನೂ ತಂದಿಲ್ಲ. ಹೋಗುವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಳೆದೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ನಮಗೆ ಬೇಡವೆಂದು ಗೀತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ

ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ 'ಓ ದೇವರೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡು' ಎಂದರೆ ದೇವರು ಬರುತ್ತಾನೆಯೇ? ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕು: ಓ ದೇವರೇ ನನ್ನನ್ನು ಈ ಮ್ಲೇಚ್ಛರಿಂದ ರಕ್ಷಿಸು ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಮಾತನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಮೂರನೆಯವನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇವರನ್ನು ನಾವು ನಂಬಬೇಕು. ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಆಯಾ ದೇವರು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಉದಾಹರಣೆಯು ಇಲ್ಲ. ದೇವರು ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮೇಯ ಅಥವಾ ನಂಬಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕಷ್ಟದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಬರದೇ ಹೋದರೆ ಆಗ ದೇವರನ್ನೂ ಬೈಯದೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಹಾಜರಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಂದಾಗ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಹಿಗ್ಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮಗೆ ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಾವನ್ನು ಆಸ್ತಿಕವಾದವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಎಲೈಸಬೆತ್ ಕುಬ್ಲರ್ ರೋಸ್ ಕೆಲವು ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಸಾವು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆತಂಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲು ಇದರಲ್ಲಿ ಏಕಾಕಿತನ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅನಂತರ ಸಿಟ್ಟು ಬರಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಚರ್ಚೆಯು ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ, ಸಾವು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭ, ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅವನು ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಸತ್ಯ. ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸುಲಭದ ಮಾತು ಅಲ್ಲ. ಸಾವು ಮತ್ತು ಅದರ ಮುನ್ನುಡಿಯೇ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಆತಂಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ. (ಎಲೈಸಬೆತ್ ಕುಬ್ಲರ್ ರೋಸ್ ಒನ್ ಡೆತ್ ಅಂಡ್ ಡೈಯಿಂಗ್ 1969) ಮೊದಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತಾನು ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ತನಗೆ ಏನೂ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಅನ್ಯದ ನಿರಾಕರಣೆಯ

ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹೆಚ್ಚು ಸುರಕ್ಷಿತ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಹಂತ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಭಾವನೆಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ಮೂರನೆಯದನ್ನು ಅವನು ಚೌಕಾಶಿಯ ಹಂತವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಾಣುವಷ್ಟು ಅವಕಾಶವು ಸಾಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಖಿನ್ನತೆಯ ಹಂತವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ತಾನು ಹೇಗೂ ಸಾಯುತ್ತೇನೆ. ನನಗೆ ಇದೆಲ್ಲಾ ಯಾಕೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು; ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಐದನೆಯದು ಸ್ವೀಕಾರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿ. ಇನ್ನು ನಾನು ಏನೂ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವುದು ಒಂದೇ ದಾರಿಯೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನೋವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾವು ಮತ್ತು ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ತರಹದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದವನು ಹೆಗೆಲ್. ಅವನು ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ಎರಡಾಗಿ ವಿಭಜನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡು ಒಂದು ಎಂದಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆಂದು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಅನಂತರ ಚೀನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಎರಡು ಒಂದಾಗುವುದು ಆಧುನಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಮಾವೋವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರು. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತು ಹಲವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಇವೆ. ಈಗ ಇಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಅದು ಕೆಲವು ರೇಖೆಗಳನ್ನು ಎಳೆದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ನಿಸರ್ಗವಾದವು ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಡಾರ್ವಿನ್ ಮುಂತಾದವರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿದರು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳು . ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕಯುಗದ ವಿಚಾರಗಳ ಕ್ರೋಢೀಕರಣಗಳು. ಇನ್ನೊಂದು ಆಂಶಿಕತೆಯಿಂದ ಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಹೋಗುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಇದನ್ನು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಮೊದಲಾದವರ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ಅದು ಒಂದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸ್ಪಲಡುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ನಿಲುವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಸಂಕಥನದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೂ ನಿಜ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇದು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು ರಚನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರಚನೆಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಮತ್ತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ದಿನದ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿತರೆ ಅದು ಅನಂತರ ನಿತ್ಯದ ಉಪಯೋಗದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬಳಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಜಾಗವು ಇದೆ. ಬಳಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಆದರ್ಶ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ವಾದವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ವಾಸ್ತವವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸ್ಕೆಲಿಂಗ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬಹಿರಂಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬರೀ ಆದರ್ಶದ ಮಾತು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಅವನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಸಿವೆ ಮತ್ತು ಬಡತನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ

ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಚರ್ಚೆಯೂ ಬಂದಿದೆ.

ಹೈಡೆಗಾರ್ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: 'ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ'. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ. ಆದರೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದೂ ಇದೆ. ಒಂದು ನೋಟವನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇದೆ. ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್. "ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಲೂಬಹುದು" ಒಂದು ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತರಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಅನೇಕ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮುಂದೆ ಬಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ: ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಾವು ಮತ್ತಿತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಇದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅದೇ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಕಾರಣದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅವನ ಅಭಿರುಚಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನ ಊಟ, ಬಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ವಸತಿಯು ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹವು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅನಂತರ ಅವನು ತನ್ನ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು

ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅವನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಆದ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಬಲಪಂಥೀಯರಾದರೆ ನಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗುವ ರಾಜಕಾರಣವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳಾದರೆ ನಾವು ರಾಜಕಾರಣವೇ ಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಆಸಕ್ತಿ. ಅವರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮೇಲುನೋಟದ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವೂ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಇದು ನಮ್ಮ ಸುಳ್ಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಇದು ಕಾರಣವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಅಂದರೆ ಅದು ಹೊರಳು ನೋಟದ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನೂರಾರು ಕಾರಣಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಜೀವನದ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಥರ ನೋಡಬಹುದು. ನಾವು ಸಮಾಜವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ನಿಲುವೂ ತಪ್ಪಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಲಂಕೇಶರ ಅಕ್ಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಚಿತ್ರವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಕೊಳಗೇರಿಯನ್ನು

ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ಕಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾವಗವನ್ನು ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಾವರ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಿವರಣೆಗಳು ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ತೀರ್ಪು ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವ್ಯಂಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರ ನಿಲುವು ಆಗಿರಬಹುದು. ಕಾರಂತರ ನಷ್ಟ ದಿಗ್ಗಜಗಳು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದು ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಒಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಾಕು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ರೂಪವು ಸಂವಾದಿಯಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ರಾಜಕೀಯೇತರ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ನಿಯಮದ ಮೂಲಕವೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರಾಜಕಾರಣವೂ ನಮ್ಮ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಕಥನದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ತಪ್ಪಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ತಪ್ಪು ನಿರ್ಧಾರವೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಈಗಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಇದು ಅನೇಕ ಲೇಖಕರಿಗೂ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಭೈರಪ್ಪರಂಥ ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಲೇಖಕರಿಗೂ ಕಾಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎಂದೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅಷ್ಟು ಸಹಿಸದೇ ಇರುವ ಲೇಖಕರು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಲೇಖಕನು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ನಂಬಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಂಬಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ: ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೂ ಒಂದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸ್ಥಳ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಈವತ್ತು ನಾವು ನಂಬುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಭೂಮಿಗೆ ಒಂದು ಚಲನೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ತಪ್ಪೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯು ಈವತ್ತು ಸ್ಥಿರವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಚಲನೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಗತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯು ತಿರುಗುತ್ತಿರಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೂಡಾ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ: ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಗೊಡ್ಡು ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಅದು ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಕಾರಂತರು ಬರೆದಂತೆ ಬರೆಯಲಾರೆವು. ಅದು ಅಸಾಧ್ಯ. ದಲಿತರನ್ನು ಈವತ್ತು ದೇವನೂರರು ನೋಡುವುದು ಕಾರಂತರು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕ್ರಮವು

ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಜನರು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಹುಂಬರು, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಹೆಂಗಸರು ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವರು. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾವಾಗ ಸರಿಯಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಾವು ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಾಣಲಾರೆವು. ನಾವು ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಯೋಚಿಸದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರೆವು ಎಂದು ಡೊನಾಲ್ಡ್ ಡೇವಿಡ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಡೊನಾಲ್ಡ್ ದೇವಿಡ್ಸನ್ ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ. (1917–2002) ಪ್ರಬ್ಲೆಮ್ಸ್ ಆಫ್ ರ್‍ಯಾಶನಲಿಟಿ, ಟ್ರುತ್ ಲ್ಯಾಂಗ್ಲೇಜ್ ಅಂಡ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಗಳು. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಮೊದಲನೆಯದು ಇದರ ಅರ್ಥವೆಂದು ಏನು ಎಂದು ಕೇಳುವುದು ನಮಗೆ ಇರುವ ಮೊದಲ ಹಾದಿ. ಅವನು ಏನನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಗೆ ಒಂದು ರ್‍ಯಾಡಿಕಲ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಒಂದು ಗುಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯ ಗುಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರದೇ ಆದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಮುಖ್ಯ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮಾತಿಗೆ ಒಂದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಭಾಷೆ, ಕ್ರಿಯೆ, ಕಾರಣಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಕಾರಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಂಟ್‌ನ ನಿಲುವಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವನದೇ ಆದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ

ಒಂದು ಕಾರು ರೋಡಲ್ಲಿ ಜಾರಿ ಬಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಭೌತಿಕವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಡೇವಿಡ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಸೈಕೋಫಿಸಿಕಲ್ (ಮನೋದೈಹಿಕ) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಜನಪದ ಮನೋಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ನಮಗೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅವನಿಗೆ ಕಾರಣ ಸಹಿತವಾದ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಡೇವಿಡ್‌ಸನ್ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಪದ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾರಲೌಕಿಕವಾದಿಗಳು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಅಷ್ಟೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಅವನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ನಾವು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಲಾರೆವು. ಯಾವುದನ್ನು ನಿಜವಾದ ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಕಂಡ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕಾರಂತ, ತೇಜಸ್ವಿ, ದೇವನೂರು, ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ವಸ್ತು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕಂಡಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಡೇವಿಡ್‌ಸನ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳ ಕ್ರೋಢೀಕರಣದ ರೂಪವಿದು. ಅವನ ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯೂ ಇದೆ. ನಮಗೆ

ಅರ್ಥವಾಗುವ ಜಗತ್ತು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನ ವಿಷಯ. ಎರಡನೆಯದು ಅದನ್ನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಡೊನಾಲ್ಡ್ ಡೇವಿಡ್ಸನ್ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕರ್ವಾಲೋ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವರು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾರಂತರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾಗಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ: ಅದು ವರ್ಗದ ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗವಾದ ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಭಾಷಿಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. 'ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಾಕಚಕ್ಯತೆಯು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ'. ಡೇವಿಡ್‌ಸನ್ ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು ಇದು. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು. ಸಂವಹನವು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಾಬರ್ ಮಾಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಡೇವಿಡ್‌ಸನ್ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತಿರುವುದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾತುಗಳು. ಸ್ಥಳವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅದರ ಮಾತುಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕಾರಂತ ಮತ್ತು ದೇವನೂರು ಇಬ್ಬರನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಇಬ್ಬರೂ ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರು. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ

ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ದೇವನೂರು ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬೇರೆ. ದೇವನೂರರ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬೇರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಭವದ ಲೋಕವೂ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ಲೇಖಕರು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಜಾನ್ ಎಲೆಸ್ಟರ್ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಆಸೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವದ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ದಾಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರಗಳು ಹೇಳುವ ನಿಲುವುಗಳು ಜನರ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಜನರ ವಾಸ್ತವ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಿಜ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ರಚನೆ. ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಜವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಜವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಾವು ನಿಜವನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ಜಾನ್ ಎಲೆಸ್ಟರ್ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. (ಜಾನ್ ಎಲೆಸ್ಟಾರ್ ರಾಶನಲಿಟಿ ಅಂಡ್ ದ ಎಮೋಶನ್ ದಿ ಎಕಾನಮಿಕ್ ಜರ್ನಲ್ 106 (438)1386-1397) ನಮಗೆ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖವು ಬರುವುದು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಜನರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭಾವನೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕತೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ದುಡ್ಡು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಮಗೆ ನೋವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಧ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಎದ್ದು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರೇಮವನ್ನು ನಾವು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಬಯಸುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳು ತಳಹದಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ

ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಜಾನ್ ಸುವರ್ಟ್ ಮಿಲ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ನೈತಿಕ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಇದನ್ನು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮೇಯವು ಅತ್ಯಂತ ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದರೆ ಜನರೂ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಅವನು ಮೌನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಗ್ಧರಾದ ಜನರು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅವನು ಊಹಿಸಿದ್ದ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಿಷವನ್ನು ಮಾರಬಹುದು. ಅದು ಕೆಟ್ಟದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾರಾದರೂ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ವಿಚ್ಛೇದನೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಅವರನ್ನು ವಿಚ್ಛೇದನೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ಸರಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಧ್ಯೆ ಸರಕಾರವು ಬರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಮಧ್ಯವರ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಸರಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇದ್ದರೆ ಸರಕಾರದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸರಕಾರದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗ ಸರಕಾರವು ಏನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಅವನ ನಿಲುವು. (ಮಿಲ್ – ಆನ್ ಲಿಬರ್ಟಿ ಇದು ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟವಾದ್ದು 1859ರಲ್ಲಿ) ಅವನು ಬರೆದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿ 'ಥ್ರೀ ಎಸ್ಸೇಸ್ ಆನ್ ರಿಲಿಜನ್'. 1874ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. 'ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವ ಸಂಗತಿ' ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಜೀವನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ

ವಿವರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಾವು ಯಾರನ್ನು ದೇವರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಗ್ರೂಪ ಮಾದರಿಯದ್ದು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ದೇವರು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಜಾನ್ ಸ್ಟುವರ್ಟ್ ಮಿಲ್ 1874 ಥ್ರೀ ಎಸ್ಸೇಸ್ ಆನ್ ರಿಲಿಜನ್ ಥಿಯಾಲಜಿಕಲ್ ಲೈಬ್ರೆರಿ ಪುಟ 138) ಆದರೆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕತೆಯ ಅಂಶವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಇರುವುದು. ಇದನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಾದ ಒಂದು ಮನೋಭಾವ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ನಾವು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅನುಭವದ ಲೋಕವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಜಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಯಾವ ವರ್ಗವು ಯಾವುದನ್ನು, ಯಾಕೆ ಆಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾವು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಆಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಧೋರಣೆಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕೇಳಬೇಕಾದ್ದು ಸಮಾಜವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬರೀ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸುಳ್ಳುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಮರೆಮಾಚುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕವನ್ನು ನಾವು

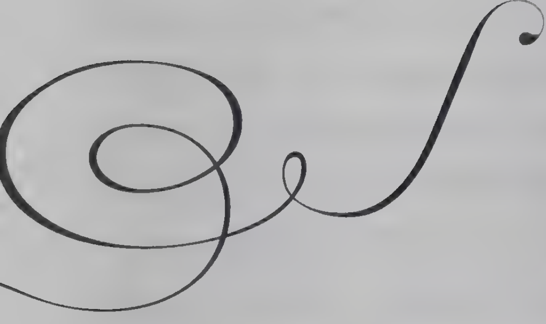
ಕಾಣದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮರೆ ಮಾಚಿಸಲಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಾವು ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ, ನಾವು ಈವತ್ತಿನ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಲಂಕೇಶರು, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅವರ ಎದುರು ಇದ್ದ ಸಮಾಜವೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಅದರ ನೆಲೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಾಜರಾಗಿತ್ತು. ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬರತೊಡಗಿತ್ತು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದರು. ಆಗ ಹುಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲಂಕೇಶ್ ಅದನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ನಿಲುವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಯಾವ ಲೇಖಕರೂ ತಮ್ಮ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಅತಾರ್ಕಿಕರೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಮೂಹದ ಧ್ವನಿಯೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಜನಸಮೂಹದ ಧ್ವನಿಯು ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಮಾರ್ಗವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಈ ಲೇಖಕರು ನಮಗೆ ಹೇಳಿ ಕೊಟ್ಟರು. ಲೇಖಕರು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಧ್ವನಿಯಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಲೇಖಕರು ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಂಕಥನಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಮನೆಯು ಬಾಡಿಗೆಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನರಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಜನರು ಹೆಚ್ಚು ಇರುವ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನರು ವಾಸ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ

ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇಯೋ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾತಾಡಿದರೆ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿ ಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಹೇಳಿದಂತೆ ನೀವು ಮಾತಾಡಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ನಾನು ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದವನೂ ನಾನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಜನರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮಣ್ಣು ಎರಚಿ ಅದನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಮಾಡಬಹುದು. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಸಾಬರನ್ನು ನಂಬಬೇಡಿ ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸತ್ಯ? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ನೀತಿವಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಕೊಡುವ ತೀರ್ಮಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಸುಳ್ಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಸತ್ಯವಾದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಬೇರು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಒಂದು ಸಮೂಹಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ.

ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ನವೀನತೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುವುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬರೀ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನವು ನಮಗೆ

ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಒಂದು ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಜೆ.ಎಲ್. ಆಸ್ಟಿನ್ 'ಪದವು ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ಆಗುವಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ' ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಆಯಾಮವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ನಾವು ಒಂದು ಎನ್ನುವುದು ಭಾಗಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಭಾಗಾಕಾರ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಗಣಿತಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೆಕ್ಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈವತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಗಳು ಗಣಿತದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿವೆ. ಗಣಿತವು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಿಜೆಕ್ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಗುಣವಿದೆ. ಒಂದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ರೂಪ. ಆದರೆ ಒಂದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಸ್ತವಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಮಿಶಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಆಮಿಶ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೇವರು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ನಂಬಿ ಜೀವನವನ್ನು ಸವೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈಗ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವುದು ತನಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ರಕ್ಷಣೆಯು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ದೇವರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರ ತಾತ್ವಕತೆಯು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು

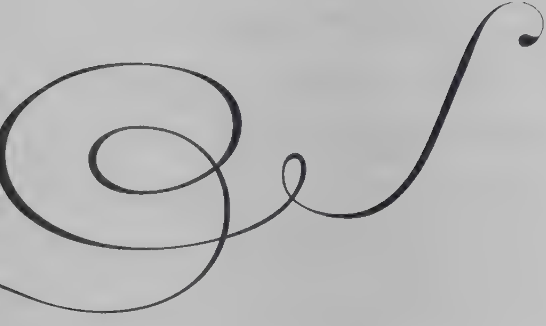
ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ದೇವರು ಅನ್ಯನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಅವನು ನಮ್ಮವನು ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಮಗಿಂತ ದೊಡ್ಡವನು ಎಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಪೂರ್ಣತೆ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಏಕ ದೇವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕುರಿತು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ದೈವೀವಾದಿಗಳು ದೇವರನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅಪೂರ್ಣ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೇ ಅಸತ್ಯವೇ ಎಂದು ಕೇಳಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ದೇವರನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಇದು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೇ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಗವೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಅದರ ಪ್ರಯೋಗವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಡೆದಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಿಗೆ ಧರ್ಮವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.



ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು?

ನಾವು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಏನಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ನಿಜವಾದ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆ. ಬರಹದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸೊನ್ನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ: 0. ಆದರೆ ಅದರ ಬದಲು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಎದುರಲ್ಲಿ 1 ಇದ್ದರೆ ಒಂದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಯೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆಸ್ತಿಕನು ದೇವರು ಒಬ್ಬ ಇದ್ದಾನೆ, ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಒಬ್ಬ. ಅವನ ನಾಮವು ಹಲವು ಎನ್ನುವುದೂ ನಂಬಿಕೆ. ದೇವರು ಒಬ್ಬ ಅಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಅವನದೇ ಆದ ಒಂದು ಚಿತ್ರವೂ ಇದೆ. ದೇವರ ಫೋಟೋಗಳು ಮತ್ತು ದೇವರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು, ಮರಗಳು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಸ್ತಿಕರು ದೇವರನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವನು ಇದ್ದಾನೆಯೇ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಯಾವುದೇ

ಪ್ರಯೋಗಾಲಯವು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಅನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಎನ್ನುವವನು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದಾದರೆ ಅವನನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಶೂನ್ಯ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೇನಾಗುತ್ತದೆ ರೂಸೋ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಧಾರ್ಮಿಕನಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಅವನಿಗೆ ಇತ್ತು. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ದೇವರಿಗೂ ನಮಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ? ದೇವರಿಗೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಕಡಿಮೆ ಕರುಣೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ರಸೆಲ್, ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಏನೂ ಇಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಏನೋ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.



ಕತೆಯಿಂದ ರೂಪಕದ ಕಡೆಗೆ

ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವರ ಒಡಲಾಳವು ಇರುವುದು ಒಂದು ರೂಪಕದ ಮೂಲಕ. ಅದು ಸಾಕವ್ವ ಮತ್ತು ಅವಳ ಹಟ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಳ ದೇಹದ ವರ್ಣನೆಯೂ ಇದೆ. ಹಟ್ಟಿಯು ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಅವಳ ದೇಹವೂ ಬೇರೆ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ದೇವನೂರರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚಿತ್ರವೂ ಹೌದು. ಆ ರೂಪಕವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವಳ ಒಡಲು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಅವರು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾರ್ಮನಿಡೆಸ್ ಎನ್ನುವ ಗ್ರೀಕಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಚಿಂತನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕೃತಿಯು ಆನ್ ನೇಚರ್. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯು ಅವನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಲಾತೀತವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ತಾರ್ಕಿಕನೂ ಆಗಿದ್ದ. ಅದು ಫಾರ್ಮನಿಡೆಸ್ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅವನೂ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕತೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ಲೇಟೋ ಗೌರವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಅವನು ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಅಲ್ಲ. ನವೀನ ಪ್ಲೋಟೊನಿಸ್ಟರು ಅವನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ಲೇಟೋನ ಅನಂತರ ಬೆಳೆದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಶಾಖೆಯಿದು. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಅಥವಾ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವ (ದ್ವಂದ್ವ ರಹಿತತೆ) ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಅವರನ್ನು ಮೊನೊಯಿಸ್ಟರು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಒಂದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಒಂದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಒಳ್ಳೆಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಒಂದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಲಿತವಾಗಿ ಆಗುವುದು ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ವಿಶ್ವದ ರಚನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗುವುದರ ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಜಗತ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕತೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಒಬ್ಬ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎನ್ನುವುದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರು ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆತ್ಮವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಾಹಕವೂ

ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಪ್ಲುಟೋನಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಟವಾದ್ದು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯತನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅವನಲ್ಲಿ ಬೀಯಿಂಗ್ ಮತ್ತು ನಾನ್ ಬೀಯಿಂಗ್ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವಾಗ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಂತೋಷವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ: ಜಿಜೆಕ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ: ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವು ಆಗಿದೆ. ಪಾರ್ಮನಿಡೆಸ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎನ್ನುವುದು ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಆಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳಿದ. ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪೂರ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸೌಟು ಎನ್ನುವುದು ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಮೊದಲು ಒಂದು ಮರದ ತುಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿದರೆ ಅದು ಸೌಟು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮೊದಲು ಇತ್ತು. ಅದರ ಅನಂತರ ಅದು ಸೌಟು ಆಯಿತು. ನಾವು ಹುಟ್ಟಿದೆವು. ಅನಂತರ ನಾವು ಮನುಷ್ಯರು ಆದೆವು. ಇದನ್ನು ಲಕಾನ್ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಆಗುವ ಮೊದಲು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಒಂದು ಥರ ಪರದೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಕೂಡಾ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏಕೈಕ ಎನ್ನುವುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅನಂತರ ಬೇರೆ ವಾದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವು ಆಯಿತು. ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್, ಯಹೂದಿ ಜನರು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಮುಂದುವರಿಸಿದರು. ಲಕಾನ್ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ

ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆಗುವಿಕೆಯು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣು ಎಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಒಂದು ಹೆಸರು ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಯಾಕೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ವರ್ಗೀಕರಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡು ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎನ್ನುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ವಾದ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಪಿತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಲಕಾನ್ ಯಾವುದನ್ನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ಸೂಚಕ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಈ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸೂಚಕವು ಅಂತ್ಯ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂಚಕ ಎನ್ನುವುದು ಸೂಚಕ 1, ಸೂಚಕ 2, ಸೂಚಕ 3 ಸೂಚಕ 4 ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಯತ್ತದೆ. ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ. ಆದರೆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಯಾವುದು ಕ್ರಯ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಅದರ ಮೌಲ್ಯವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸೂಚಕ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಸರಪಣಿಯ ಕೊಂಡಿಗಳ ಥರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಲಕಾನ್ ಅದನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಸೂಚಕಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸೂಚಕಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ನೋಡಬಹುದು: ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾನು ಒಬ್ಬ ಸೂಚಕ. ಆದರೆ ನಾನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಬಳಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಮತ್ತೆ ನಾನು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಕೊಂಡಿಯ ಥರ. ಹಾಗೆಯೇ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧಗಳು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಬರೀ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಒಡಲಾಳದ ಸಾಕವ್ವ ಸಂಕಟ ಮತ್ತು ಅವಮಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಹೆಣ್ಣು ಅವಳ ನೋವು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಅವಳ ಹಸಿವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ

ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಂಥಾ ಅವಮಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವರು ಅನೇಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಕತೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ರೂಪಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಗ್ರೀಕ್ ನಿಯಮವು ನಮಗೆ ಒಂದು ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ: ಸಮಾನತೆಯೆನ್ನುವುದು ಜಗತ್ತಿನ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮನುಷ್ಯರ ಏಕತೆಯನ್ನೂ ಮಾತಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಸಂವಾದವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿತು. ಒಂದು ಅಡನ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮೆಡೆನ್. ಅಡನ್ ಘಟನಾತ್ಮಕವಾದ ನಿರಾಕರಣೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮೆಡೆನ್. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಏನೋ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರ ಬದಲು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು. ನವೀನ ತರ್ಕವು ನಮಗೆ ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಶೂನ್ಯತೆಯು ಅಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಇದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಬಳಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವತ್ತೂ ರೂಪಕವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಈಗ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ನಾವು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟವಂತರೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಬರೆಯಲು ಈವತ್ತು ಹಲಗೆ ಮತ್ತು ಬಳಪವು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕಾಗದ ಬಳಸದೆಯೇ ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿಸಬಲ್ಲೆವು. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬರೆಯುವುದು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ನಾವು ಈವತ್ತು ನೇರವಾಗಿ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್‌ನಲ್ಲಿ ಟೈಪ್ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಸುಲಭ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಮೊಬೈಲ್ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಬಳಸಬಲ್ಲೆವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆಯುತ್ತೇವೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಸುಲಲಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಏನಿದಯೋ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಆಗುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾಸ್ತವವು ಈವತ್ತು ಬದಲಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭ ಮಾಡಿದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾರನ್ನೂ ಬೇಗ ಸಂಪರ್ಕಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಯಗಳೂ ಇವತ್ತು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಲು ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಫುಕೊಯಾಮ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಸರಕಾರಗಳು ಇವೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಷಿಪ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಮ್ಮಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿವೆ. ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅನೇಕರು ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಅನೇಕ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅದು ಬದಲಿಸಿದೆ. ನವೀನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಹೊಸದಾದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಅದು ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವೇನು ಎಂದು ನಾವು ಈವತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ನಿಜ. ಆಗಿನ ರಾಚನಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಲಂಬ ಮತ್ತು ಅಡ್ಡ ಗೆರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ಲಂಬ ರೇಖೆಯ ಥರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಸಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜಗತ್ತು

ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯ ಸಹ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇದ್ದರೂ ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು; ಕುವೆಂಪು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಾವುಕತೆಯನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದಾರಿಯೂ ಆಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸಾರ ರೂಪಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಕುವೆಂಪುಗೆ ಇದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಬದಲಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸಮಾಜವು ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ರಾಚನಿಕವಾದ ವಿಧಾನವು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬಂತು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಚನಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನೇಕರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ನಾವು ಅದರ ಸಂವಾದಿತನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನೇರವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪವು ಇದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದರು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವೇ ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರದಲ್ಲಿ ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವು ಉಂಟಾಯಿತು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು

ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯೂ ಆಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಭಾಷೆಯು ಇದೆ. ಅದು ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ರೂಪಕವು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೂ ಸಂಕೇತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ, ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥದ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಗ್ರೇಮಾಸ್ ಭಾಷೆಗೆ, ಅದರ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಾದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಭಾವನೆಯು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಲೇಖಕನು ಒಂದು ಸಂಕೇತದ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಕೊಡುವುದು ಸತ್ಯ. ರಷ್ಯಾದ ರೂಪನಿಷ್ಟರು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರು. 1929ರ ತರುವಾಯ ಭಾಷೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಬರಹವೂ ನಮಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದು ಹೇಗೆ ವಿವರಣೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿತು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಯಿತು. ರಾಚನಿಕವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಚಳುವಳಿಯೂ ಆಯಿತು. ಸಸೂರನ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ರಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ರಚನಾವಾದವನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗಲೂ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಪಠ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಅವನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳು ಕೆಲವು ಕಾರಣದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಅದರ ಜತೆಗೆ ಅವನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಆದರೆ ಅವಕಾಶವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಲವು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಲ್ಲಟವೆನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಅದರ್ಶ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಕಾಲವು ವಾಸ್ತವಗ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ.ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಈ ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ: ನಮಗೆ ಇದನ್ನು ಈಗ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ಈ ಸಂದರ್ಭವು ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ನಮಗೆ ಇರುವ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ನಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಮ್ಮ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ನಿಗೂಢವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿಗೂಢವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಆಗದ ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಕಾರ್ಯವೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದರೆ ನಾವು ಅದರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೊರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ಚಹರೆಗಳು

ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಎದುರಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುವುದು ಭಾಷೆಯೇ ಅಥವಾ ಅರ್ಥವೇ? ಒಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಮೊದಲು ಏನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ? ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ? ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಅಥವಾ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನವೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಹಳೆಯದು. ಆದರೆ ಇದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆಯೇ ಎಂದು ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ನಂಥವರು

ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅರ್ಥದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನೂ ಅವನು. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಟ್ಟಿತನವು ಇದರಿಂದ ಬಂತು. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಲು ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೇಲೆ ಇದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು. 1922ರಲ್ಲಿ ದಿ ಮೀನಿಂಗ್ ಆಫ್ ಮೀನಿಂಗ್ (ರಿಚರ್ಡ್ಸ್) ಮತ್ತು ಸಸೂರನ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದ ಚರ್ಚೆಯು 1916ರಲ್ಲಿ ಬಂದುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದುದು ನಿಜ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದ ನಿಲುವುಗಳು ಇವು. ಆದರೆ ಮಿತಿಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಉಚ್ಚಾರದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಸೂರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಧ್ವನಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಮತ್ತು ಸಸೂರ್ ಬರೀ ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಸಸೂರ್ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಿತು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾದದ್ದು ಈಗ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವಿದೆ . ಅದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ್ದು, ಹೆಗೆಲ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆಗ ಬ್ರಿಟೀಷ್‌ನ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿತು. ಆಂಗ್ಲೋ ಅಮೇರಿಕನ್ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಶಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಇದರಿಂದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದುವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸಸೂರ್ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸಸೂರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ರೊಮಾಂಟಿಕರು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅವರು

ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಸ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಆಗ ತಾನೇ ಉದಯವಾದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದರು. ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಹೊಸದಾದ ಅಗತ್ಯಗಳು ಸಹಜವಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಮುರಿದವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭಾವುಕತೆ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣದ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಹೌದು. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ ಶಾಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದ ಪರಿಸರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ಹಳತು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿ. ಎಂ.ಶ್ರೀಯಂಥವರು ನೋಡಿದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಹೊಸ ಭಾಷೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಹೇಳಿದರು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅದರ ಚರಿತ್ರೆ, ಕನ್ನಡದ ಪುರಾತನತೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಕನ್ನಡ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪದವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಬಂದಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಹಳೆಗನ್ನಡ, ನಡುಗನ್ನಡ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಎನ್ನುವು ಕ್ರಮಗಳು ಬಂದವು. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಲಂಬವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ರೂಪವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಒಂದು ಪದವು ಹೇಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು ಎನ್ನುವ ಶೋಧವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಾವು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವನನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಸೂರ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೋಡಿದನು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಸೂರ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅನುಭವವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಸೂರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಭಾಷೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ

ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬನೇ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಲಾರ. ನಮ್ಮ ಸ್ಥಳಗಳು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಸೂರ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವನು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಸೂರ್ ಒಬ್ಬ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಂತೆ ಕಾಣುವುದು ನಿಜ. ಅವನು ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೊಸತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ. ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಹೊಸತನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಘಟನೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿದ್ಯಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವೇ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾರ ಜೊತೆಗೆ ಏನು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದರ ಆಂತರಿಕವಾದ ರಚನೆಯು ನಾವು ಏನು ಹೇಳಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಸೂಚಿತರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಸೂರನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಮಾತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಅದರ ಕಾರಣವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬಾಹ್ಯದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌಗೋಳಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತುಗಳು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ನಿರ್ದೇಶನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ

ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ದೇವತೆಯ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಬಂದಿತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳ ಚಹರೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆಯ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ಆಂತರಿಕವೂ ಹೌದು ಮಾತಾಡುವವನು ಮತ್ತು ಅವನ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಭಾವನೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಎದುರು ಇರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಬರೆಯುವಾಗ ನಾವು ಎದುರು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ನೆಲೆಯನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಇದೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸೂಚನೆ. ಅದನ್ನು ಸಂಕೇತವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕುಬ್ ಸನ್ ಇದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ, ಸೂಚಕ, ಸೂಚಿತ, ಸಂಬಂಧ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಂದೇಶ. ಇದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕುರಿತು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ನಿಲುವನ್ನು ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪ್ರಕಾರವು ನಿರ್ಧಾರ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಾವು ಏನನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ವಿವರಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮಗೂ ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಗೂ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ

ಉಂಟಾಗುವ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಪಂಪನು ಬಳಸಿದ ಪದಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬರೆಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಒಂದು ಧ್ವನಿಮಾ ಕೂಡಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಏಕಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಸಸೂರ್ ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ: ಅದು ಚದುರಂಗದ ಆಟದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಚದುರಂಗದಲ್ಲಿ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವವನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಟದಲ್ಲಿ ಚೆಕ್ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಡುವ ಆಟವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಚದುರಂಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಳಗೆ ಇದ್ದು ಹೊರಗೆ ಎರಡೂ ಕಡೆ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ಚೆಸ್ ಆಟದಲ್ಲಿ ಕಾಯಿನ್‌ಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಚಲಿಸುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇದು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಹಾಗೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸಸೂರನಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರೀ ಭಾಷೆಯ ವಿವರಣೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅರ್ಥವೂ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ವಿಟ್ಗೆಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಿಟ್ಗೆಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಸನ್ನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಅನನ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಮೃತಪ್ರಾಯವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು, ನಮ್ಮ ನೋಟ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪ್ರದೇಶಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಜನಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಜನರ ಸಮೂಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಮಾತು ಕೂಡಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನ ವಾದ. ಹಾಗೆ

ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೇಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಿಚರ್ಡ್ ಕೂಡಾ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆದರೆ ರಚನೆಯನ್ನು ಸಸೂರ್ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಿಚರ್ಡ್ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಸಸೂರ್ ಹೇಳಿದ ರಚನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಸಸೂರ್ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: ಅದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಹ ಸಂಯೋಜನೆಗಳು. ಪದಗಳು, ವಾಕ್ಯಗಳು, ಸಂಕೇತಗಳು, ಧ್ವನಿಮಾಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಒಂದು ಭಾಷಿಕವಾದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಯೋಜನೆ ಹೊಂದಿದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಚ್ಚು ಪಾಂಡಿತ್ಯವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ರಚನೆಗೆ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಹೇಳುವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬರೀ ಕೇಳುವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಿರಚನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೇಳುವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾನದಂಡ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಸಂವಾದಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಖಚಿತ. ಸಸೂರ್ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಅಕ್ಷೇಪವೂ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಕಥನಗಳಾಗಿ ಹೇಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗಿಡ್ಡೆನ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಆಂಟನಿ ಗಿಡ್ಡೆನ್ ದಿ ಕಾನ್ಸಿಕ್ವನ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಾಡರ್ನಿಟಿ ಪಾಲಿಟಿ ಪ್ರಸ್) ಆದರೆ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಚೋಮಸ್ಕಿಯು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂತರಾಳವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕುದಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅಧ್ಯಯನ

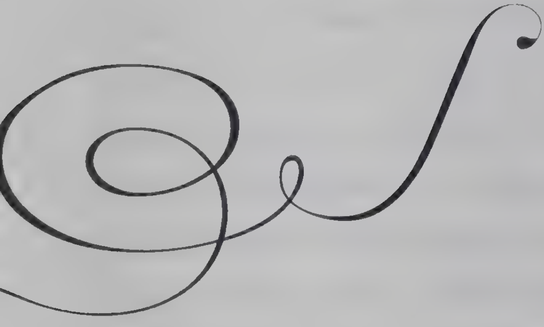
ಮಾಡುವುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಯಂತ್ರವೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಸೂರ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ವಾದವನ್ನು ಚೋಮ್‌ಸ್ಕಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವನದು ಸಮೂಹ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಒಂದು ಚಿಂತನೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವೂ ಬರುವುದರಿಂದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಸೂರ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ವಾದವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂಕಥನ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂಕಥನವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಲೇಖಕನು ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬರಹವೂ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಗುಣವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬರಹ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದ ಋಣವಿದೆ, ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಜ್ಞಾನವು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದ ಗುಣವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಬರಹದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಯಾರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸಾರ್ತ್ರೆಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಾರ್ತ್ರೆಯೂ ಅನೇಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಯೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುವ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಬರೀ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಸೂರ್ ಮಾತಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಸಸೂರ್ ಲ್ಯಾಂಗ್ವೆ ಮತ್ತು ಪರೋಲ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪೆರೋಲ್ ಅಂದರೆ ಮಾತಾಡುವಿಕೆ. ಪರೋಲ್ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಲ್ಯಾಂಗ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ರೂಪ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವೆಂದು ಸಸೂರ್ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪರೋಲ್ ವಿವಿಧತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಕೇತವಾದಿಗಳು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಹಾಗೂ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವರು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಕೇತಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂಜ್ಞೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಸೂರ್ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಅದು ಪದ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ವವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಭಾಷೆಯು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಪಲ್ಲಟವೂ ಆಯಿತು. ಈ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಆಂಗ್ಲೋ ಅಮೇರಿಕನ್ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಂಕೇತವೆಂದು ಕರೆಯಿತು. ಆದರೆ ಸಂಕೇತವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪದಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಒಳಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಸೂರ್ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಸಂಜ್ಞೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಜ್ಞೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಾಹಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೂ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಆಂತರಿಕ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯದ ಕುರಿತೂ ಹೇಳಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಭಾಷೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗುರಿಯೂ ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು. ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯನಾದ ಮನುಷ್ಯನೂ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಕವಿಯೂ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಸಸೂರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಗುಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ

ಹಾಜರಾಗುವ ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ಹಾಜರಾಗದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಗುಣ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಸೂರ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಏನೇ ಮಾತಾಡಿದರೂ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅದು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸೊಗಸು ಇದೆ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಅದು ಕೇಳುವುದು ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಆಗಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಮಾತ್ರ. "ಸಾಹಿತ್ಯ" ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಸೂರ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಾವು ತುಂಬಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ರೂಪನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ವಿಧಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕರು ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ರೂಪಕವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಭಾಷೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಅಲಂಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರೂಪಕವೇ ಆಗಲಿ ಉಪಮೆಯೇ ಆಗಲು ಅದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಲಂಕೃತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇದನ್ನೂ ಕೇಂದ್ರಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆದರೆ ನಾವು ರೂಪನಿಷ್ಠವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೆಲವನ್ನು ಒಂದು ಮಿತಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಆಕರ್ಶಕವಾದ ಮಾತನ್ನು ಆಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಜನರ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ವಿಚಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಹೊರಗಿನ ಭಾಷೆಯು ಒಳಗಿನ ಭಾಷೆಯು ಅಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷರು ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಬರುವಾಗ ರೂಪಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರಚನ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಹಿತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದೆವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡು ಧ್ರುವಗಳಾದವು. ಆಂತರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಎನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, ಅದೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು. ಅನೇಕರು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದರು.



ಯಾವುದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ವಾದ

ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಅಥವಾ ಯಾವುದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದಗಳು ಇವೆ. ಯಾವುದು ಒಂದು ಎನ್ನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದು ಎರಡು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಮುಂದುವರಿಸಿವೆ. ಒಂದು ಎನ್ನುವುದೇ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಯಾವುದೇ ವಿವರಗಳು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಪರ್ಮನಿಡೆಸ್ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಅಥವ ಏಕೈಕ ಎನ್ನುವುದು ಚಲನೆಯು ಹೌದು. ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಕೈಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯು ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಏಕೈಕ ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜವಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಏಕೈಕ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಚಲನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಥಮ ಅಂಶವೆಂದು ಅವನು

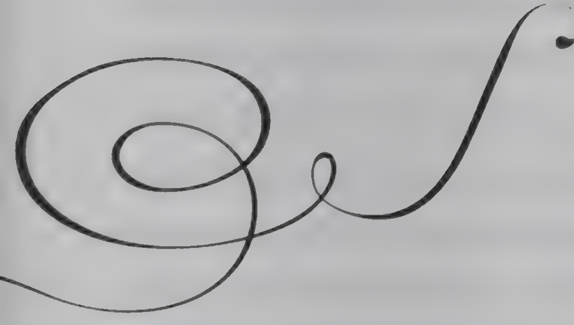
ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚಲನೆ ಮತ್ತು ವಿರಾಮ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಏಕವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ವಿವಿಧ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಇದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದು ಎಲ್ಲವೂ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕೆಲವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕತೆಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸಂಕಥನವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕತೆಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಅದನ್ನು ಬರೀ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಕೆಲವು ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಹಬ್ಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಡಬಹುದು. ನಮಗೆ ಯಾರದಾರೂ ಎದುರಾದರೆ ಮೊದಲು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ– ನೀವು ಹೇಗಿದ್ದೀರಿ? ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ: ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಯಾರಾದರೂ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ತಕ್ಷಣ ಊಟ ಆಯಿತಾ? ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ್ದು. ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅವರು ಮೊದಲೇ

ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಕೂಡಾ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅವರು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾವೂ ಅವರ ನಿರೀಕ್ಷೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಉತ್ತರ. ಆದರೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ಊಟವು ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅವರು ಊಟ ಕೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಗಾದರೂ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಊಟ ಆಯಿತಾ ಎಂದು ಕೇಳಲು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತಿಭೆಯು ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದೇ ವಾಕ್ಯವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ನಮ್ಮ ಉತ್ತರವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯನಾದ ಮನುಷ್ಯನೂ ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು: ಬರಿಗೊಡಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ನೀರಿಲ್ಲದ ನಲ್ಲಿ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದನ್ನು ಸಂತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಮೂರ್ಖತನದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ: ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಊಟ ಆಯ್ತಾ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಊಟ ಆಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಉತ್ತರವಾಗಬಹುದು. ಹಾಗೆಂದು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ವನಿಯ ಹಾಗೆ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಅಸಂಗತದ ಹಾಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ನಾವು ಆ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ಪದಗಳನ್ನು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ರೂಪಕದಿಂದ ಹೊರಗೆ ತೆಗೆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಭಾಷಿಕವಾದ ನಗ್ನತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ನಮಗೆ ಇರುವುದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಒಂದು ವಿವೇಕವನ್ನು ನಾವು ಮನ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ವಿವೇಕವನ್ನು ಯಾರು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ಯಾವುದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಾವು ವರ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕರು ಅವಿವೇಕಿಗಳೂ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಅವಿವೇಕದ ನಡುವೆ ಇರುವುದು ಒಂದು ರೇಖೆಯು ಮಾತ್ರವೇ. ಗ್ರೀಕಿನ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೋರಸ್ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಕಥನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದುರಂತ ನಾಯಕನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವಿವೇಕಿಯ ಹಾಗೆ ವರ್ತಿಸುವುದನ್ನು ಕೋರಸ್ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೋರಸ್ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು– ಒಂದು ವರ್ಗವು ಹೇಗೆ ಬದುಕಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದರಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಅವಿವೇಕಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ಈಡಿಯಟ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮೂರ್ಖರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಿವೇಕಿಗಳನ್ನು ಸಮಾಜವು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರನ್ನು ನಾವು ಅಪಹಾಸ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಯಾರು ಮೀರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾವು 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎರಡು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು: ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಲಚ್ಚ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾರಣಪ್ಪರನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಇಬ್ಬರೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿದವರು, ಅವಿವೇಕಿಗಳು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೂರ್ಖರು ಮತ್ತು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಖಚಿತವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ವಿವೇಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ವಿವೇಕಿ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಮೂರ್ಖನಿಗೆ ಎರಡು ಹಾದಿ .ಇಬ್ಬರು ಮೂರ್ಖರಿಗೆ ಒಂದೇ ಹಾದಿ. ಇಬ್ಬರು ವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ ಮೂರು ಹಾದಿ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾರು ಅತಿಯಾದ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಜನರು ಒಂದು ಥರ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಜ್ಞಾನವು ಭಿನ್ನವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಎಕ್ಸಲೆನ್ಸ್ ಎಲ್ಲರನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂತು. ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ನಾವು ಇದನ್ನು

ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಅಲ್ಲ. ಮೂರ್ಖರು ಅವಿವೇಕಿಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾರನ್ನು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರು ಎಲ್ಲಾ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಯಾರೂ ಅವಿವೇಕಿಗಳಂತೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಅತ್ಯಂತ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಈ ಉದ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಂಥದ್ದೇ ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯು ಆಗಿದೆ.



ಒಂದು ನಿರಾಶೆಯ ಧ್ವನಿ

ನಮಗೆ ಈಗ ಎದುರಾಗಿರುವುದು ನಮ್ಮದೇ ಆಗಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಕತೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕತೆಯು ಶುರುವಾಗುವುದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ತೋರಿಸಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಇವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ಆಶಾದಾಯಕವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಇವೆ. ಜಗತ್ತು ಅಂದರೆ ಈವತ್ತು ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಯಾವಾಗ ಸೋವಿಯತ್ ಯೂನಿಯನ್ ಪತನವು ಆಯಿತೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ತಕ್ಷಣ ಬಂದು ನಿಂತಿದ್ದು ಬಂಡವಾಳವಾದ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆಯಿತು. ಜಾಗತಿಕವಾದ ವಿನಿಮಯವು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಹೊಸದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿತು.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವ ಸೋಪಿನಿಂದ, ಬ್ರಶ್ನಿಂದ ಶುರು ಮಾಡಬಹುದು. ಸೋವಿಯತ್ ಯೂನಿಯನ್ ಬದಲಾದ್ದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನ ಎದುರು ಅದರ ರೂಪವು ಬದಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಜಾಗತೀಕರಣವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಹೊಸದಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ದೊರೆಯಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊಸದಾದ ಮುಖವು ನಮಗೆ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಜಾಗತೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬರೀ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ತರ್ಕಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಅನೇಕರು ಅದರ ಪರವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಂಬಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡಿದರು. ರಾಜಕೀಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಇದು ಹೊಸತೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅಗಾಧವಾದ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ, ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬರುವ ಮೊದಲು ನಮಗೆ ಮಾತ್ರ ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ರೇಖೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಮದು ಮತ್ತು ರಫ್ತು ನೀತಿಗಳು. ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಜಾಗತೀಕರಣವು ಬಂದಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ನ್ಯೂಯಾರ್ಕಿನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕೊತ್ತಂಬರಿ ಸೊಪ್ಪು, ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಕೆಂಟಕಿ ಚಿಕನ್, ಹಾವೇರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಂಟೆಸ್ಸೋ ಕಂಪೆನಿಯ ಬದನೆ ಬೀಜ ಸಿಗಲು ತೊಡಗಿದವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ವಿಶ್ವ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಧೋರಣೆಗಳು 1914ರಲ್ಲಿಯೇ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯಾಪಾರ, ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸದಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಿಕ್ಕವು. ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಇದರ ಮೂಲಕ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾದವು. ವ್ಯಾಪಾರ, ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿಕೆ, ವಲಸೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿತರಣೆ, ಹೊಸದಾದ ಸಂಪರ್ಕದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ಇದರ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದರು. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮತ್ತು ರಾಜನಿಕವಾದ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಮುಕ್ತವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ ಬಿಡುಗಡೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸರಳವಾಗಿ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದ ಎಂದು ಕರೆದಿವೆ. ದೇಶಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವು ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಗಡಿರೇಖೆಗಳು ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದೇಶವನ್ನು ಮತ್ತು ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮಣೆ ಹಾಕಿ ರತ್ನಗಂಬಳಿ ಹಾಸುತ್ತಿರುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯ. ಇದು ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಪೂರಕವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಗಳ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಯಾರು ಯಾರ ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ, ಆದರೆ ನಮಗೆ ಈ ವ್ಯಾಪಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಯಾಣಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಯಾವುದು ಹೊಸತಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೋ ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿತು. ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸದಾದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳ ಉದಯವೂ ಆಯಿತು. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬಡವರ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ತಾರತಮ್ಯವು ಶುರುವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟುವುದು ಪ್ರಾರಂಭವಾದದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೂಡಾ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗರಿಷ್ಟವಾದ ಮಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದು ಜನಾಂಗವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವುದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾಲುವೆಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದವರನ್ನು ನಾವು ಬಿಳಿಯರು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆವು. ಫ್ರೆಂಚರು ಬಂದರು. ಅವರು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಏಕಮುಖಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಬೇಗನೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಲೂ ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಅಮೇರಿಕಾವು ಅತ್ಯಂತ ಬಲಿಷ್ಟವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಹಾವಾಡಿಗನ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಂತೆ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾವಾಡಿಗನು ಯಾವಾಗ ಬುಟ್ಟಿಯನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವು ಒಂದು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ಅಮೇರಿಕಾವು ಕೂಡಾ ತುಂಬಾ ತೃಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜಾಗತೀಕರಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ರೂಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಈಗ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಆಶಾವಾದವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ನಮಗೆ ನಿರಾಶೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಆಶಾದಾಯಕವೂ ಆಗಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಈಗ ನಮಗೆ ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂತೋಷದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಈಗ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಬಯಕೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಒಂದು ಮಂಗ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ತನ್ನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, ಆಂಗಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಬಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ: ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ಲಿಬಿಡೋ' ಎಂದು ಅದನ್ನು ಅವನು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೆ ತಲುಪುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳು ಜಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಂಯೋಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ನೋಟ, ಸ್ಪರ್ಶ ಮೊದಲು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಅದು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಅವಳನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಚೋದನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಯೋಗ ಎನ್ನುವುದು ದೇಹದ ಸಂಯೋಗವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಗೆ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರೇಮ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. (ಫ್ರಾಯ್ಡ್ 1910 ತ್ರೀ ಕಾಂಟ್ರಿಬ್ಯೂಷನ್ಸ್ ಟು ದ ಸೆಕ್ಶುವಲ್ ಥಿಯರಿ ಪುಟ 15 ದಿ ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ನರ್ವಸ್ ಅಂಡ್ ಮೆಂಟಲ್ ಡಿಸೀಸ್ ಪಬ್ಲಿಶಿಂಗ್ ಕಂಪೆನಿ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್) ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಯೋಗದಲ್ಲಿ ತುಟಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಗುರಿಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಉನ್ಮಾದವು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉನ್ಮಾದ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂತೋಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಫ್ರೆಂಚಿನಲ್ಲಿ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಜೌಯಿಸೆನ್ಸ್' ಎಂದರೆ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಯೋಗ. ಇದು ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರಚನೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಇದು ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಡ್ರೈವ್ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಒಂದು ತತ್ವ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಪ್ಲೆಶರ್ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಲ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಲಕಾನ್ ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಂತೋಷ ಅಥವಾ ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನೋವು ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂತೋಷವು ದುಃಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲಕಾನ್ ಮತ್ತು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಇಬ್ಬರೂ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಬಾರ್ತ್ ಪ್ಲೆಶರ್ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಲ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದು ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ಆದರೆ ಫ್ರಾಯ್ಡನಲ್ಲಿ ಈ ಉನ್ಮಾದ ಎನ್ನುವುದು ಪಿತೃ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಅಧಿಕಾರದ ನಿರಸನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಸಂಕೇತ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲಕಾನ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಅವನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೆತ್ತಲೆಯ ಪೈಪೋಟಿ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹುಡುಕುತ್ತಾನೆ. ಮಹಿಳೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಷಯವು ಮಾತ್ರ. ಅಂದರೆ ಈ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ರಚನೆಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಕೂಡಾ. ಗಂಡು ಒಂದು ಸಂಕೇತ. ಅವನು ರಚಿತವಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ

ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗಾಧವಾದ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ತಕ್ಷಣವೇ ಎಲ್ಲವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ; ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗವು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಮೈಮೇಲೆ ದೇವರು ಬರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಂಬುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಕುಣಿಯುವುದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಬರೀ ರಿಡಕ್ಷನಿಸ್ಟ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್ ಇದನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಭ್ರಮೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರೋ ನಮ್ಮನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯು ಮಾತ್ರವೇ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಜೀವನ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ

ಕಳೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಾವು ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಭ್ರಮೆಯಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳಬಹುದು: ಒಂದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಪಿತೃತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುವಾಗ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಬೇರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ. ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ತಾಯಿ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ತಂದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಈವತ್ತು ಮಾತೃ ದೇವತೆಯನ್ನು ತಾಯಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತವೆ. ಪರಮೇಶ್ವರ ನಮಗೆ ತಂದೆ. ಗೌತಿ ತಾಯಿ ಒಂದು ನಿಜ ಮತ್ತೊಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಇದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ವಿವರಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪಿತೃತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ನೆರಳನ್ನು ಬೀರುವುದು ಸತ್ಯ. ತಂದೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ತಂದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆಯು ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಕೃತಿಯಿಂದ ಶುರು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ: ಟೋಟೆಮ್ ಅಂಡ್ ಟಾಬೂನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಈಗ ತಂದೆಯ ಹತ್ಯೆ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕತೆಯನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತೆಗೆಯುವುದು ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ತಂದೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರಿ. ಅವನು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತನ್ನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ತನ್ನ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತನ್ನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟುಗೊಂಡ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು ತಂದೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ತಂದೆಯ ದೇಹದ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವು ಇದೆ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ತಂದೆಯ ಮೇಲೆ ಸಿಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅಸೂಯೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವೂ ಇದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪಿತೃವಿನ ಹತ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ ತಂದೆಯು ತನ್ನ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತನಗಾಗಿ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಧುವಲ್ಲ. ತಂದೆಯು ತನ್ನ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ನಿಷೇಧಿತವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ.

ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಒಂದು ಬಳಕೆಯು ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಅತಿಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ: ತಂದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಕ್ಷಣೆ ಎಂದು ಕರೆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಂದೆ ತನ್ನ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವಾಗಿದೆ: ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆಯೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರತಿಯ ಪ್ರತೀಕವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ರತಿ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕವಾದ ವಾಸ್ತವವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಒಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸೇರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಛಾಯೆಗಳು ಇವೆ. ನಿಜವಾದ ತಂದೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ತಂದೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಜ್ಞಾತವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಬೇರೆಯದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಪ್ನವೂ ಆಗಬಹುದು. ಭ್ರಾಂತಿಯು ಆಗಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ: ಯಾರು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ನರಳುತ್ತಲೂ ಇರಬಹುದು. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ತಳಮಳವೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಬಹುದು. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಸ್ಟೀರಿಕ್ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮನೋನ್ಮಾದ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಉನ್ಮಾದವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉನ್ಮಾದದಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಪಿತೃತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವವನು ನಿಜವಾದ ತಂದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ತಂದೆಯು ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಗುದ್ದಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ನಾವು ಹತ್ಯೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಈ ಪಿತೃತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬಹುದು ಎಂದೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪಿತೃತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆ ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಹೆಚ್ಚು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುವವನು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು ಎನ್ನುವ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜೆಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಒಂದು ಸಂವಿಧಾನಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಒಂದು ನಿಜ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪಿತ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಈವತ್ತು ಜನರು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಥರ ಇದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ವರ್ಗವು ಸರಕಾರದ ಹತ್ತಿರವೇ ಇದೆ. ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಸರಕಾರವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗವು ಇದೆ. ಆ ವರ್ಗವು ಕೊಳಗೇರಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತಂದೆಯು ಹೇಗೆ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದೂರ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದೇ ಥರ ಸರಕಾರವು ಅವರನ್ನು ದೂರ ಇಟ್ಟಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಸರಕಾರ ಕೊಡುವ ಎಲ್ಲಾ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಸೂರು ಕೂಡಾ ಅಧಿಕೃತವಲ್ಲ. ಹಣವೇ ಅವರಿಗೆ ಹೊಸದೇವರು. ಅದು ಅವರನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಸರಕಾರ. ಸರಕಾರವು ಒಂದು ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಹೊಸದಾದ ನೋಟನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದರೆ ಆಗುವ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸರಕಾರವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೇ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಶೋಷಣೆಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸರಕಾರವು ಜನರನ್ನು ಓಲೈಸುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಜನರ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಪರದೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಏನಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು: ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಇದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ವರ್ಗವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ

ಸ್ವರೂಪವೂ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಘನತೆ, ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿದಾರರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಘನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಮತವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ರೈತರು, ಕಾರ್ಮಿಕರು, ಬಡವರು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಏರುತ್ತಿರುವ ಪೆಟ್ರೋಲ್ ದರ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಗ್ಯಾಸ್ ಬೆಲೆಯ ಹೆಚ್ಚಳ ಹೀಗೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬಡವರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕವಾದ ಗಿರಾಕಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ನಿಗೂಢವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಎದುರು ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದೆಯೋ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಮತ್ತು ಮತದಾನದ ಮೂಲಕ ಆಯ್ಕೆ ಆಗುವ ಸರಕಾರಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಥರದ ಸರಕಾರಗಳು ಮಾಡುವ ಕೆಲವು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಘೋಷಣೆಗಳ ಆಚೆಗೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಜನರು ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಪಕ್ಷಗಳು ಆಶಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆಗಳ ಅಂತರವು ನಮಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ರಾಜಕೀಯದ ಚರ್ಚೆಯು ಆಗಬೇಕೋ ಅದು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರಬಾರದೋ ಅದು ಚರ್ಚೆಯು ಆಗುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಕೆಲವು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಅದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಅಂಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಕಾಶಗಳು ಸಿಕ್ಕಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು, ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಣಿತವನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಎಂದರೂ ಅದು ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ನಾವು ತುಂಬಾ ನಿರಾಶರಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪವು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಈವತ್ತಿನ ಗಣಿತವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ನಾವು ಅಸಂಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಭಜನೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಜಗತ್ತು, ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ವೇಗ ಎರಡೂ ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ, ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವೂ ಗಣಿತದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಅದು ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವೀಯತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವು ಅಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಅಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಕೈ ಕಾಲು ಇದೆ. ಅವನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಬಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಪೂರೈಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಿವರ್ತನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜವಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಕಾಣುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಪರಿಕರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಹಾಗೂ ಬಯಕೆಯೇ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಅಂಶವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾನದಂಡವೂ

ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತು ಲಕಾನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ನಾವು ಮನುಷ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ನಾಶವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆದಿವೆ. ಅವುಗಳು ಈವತ್ತು ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಬೇರೆಯಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ. ಆದರೆ ಡಾರ್ವಿನ್ ಇದನ್ನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. (ಏಂಗಲ್ಸ್) ಯಾವುದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಅಥವಾ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಘಟಿಸುತ್ತವೆ. ಪರ್ಮೆನೆಡಸ್, ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದೂ ಆಗದೇ ಇರುವುದು ಹಾಗೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗದೇ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಯಾವುದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಮೊದಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳು ಇದ್ದುದು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಮತ್ತೆ ಏನೋ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಚಲನೆಯು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಪಲ್ಲಟವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಮೂಲ ಆಗಲಾರದು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಎರಡು ವಿಧ. ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಹಜವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ. ಆದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ರೂಪಗಳೂ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಸಹಜವಾದ್ದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಕರವೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂಕರ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಎನ್ನುವುದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು

ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವಕಾಶಕ್ಕೂ ಚಲನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಚಲನೆಗೂ, ಸ್ಥಿರವಾದ ರೂಪಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಹಳೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಹೊಸತು ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ನಾವು ಇದ್ದೇವೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಮಧ್ಯಮ ಅವಕಾಶ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಕೂಡಾ ಈವತ್ತು ಈ ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಜಾಗವನ್ನು ತುಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಈ ಮಾದರಿಯ ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಜಾಗವನ್ನು ತುಂಬಿಸಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಬರೆದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆಳದ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆಯಿರಲೂ ಬಹುದು. ಅವರು ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತವಾದ್ದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಆಯಾ ಪಾತ್ರಗಳ ಆಲೋಚನೆಯು ಹೀಗೆ ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವ ತರ್ಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೇಲುರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಕಣ್ಣು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮೇಲುನೋಟದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು: ಲಂಕೇಶರ ಅವ್ವ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ 'ಅವ್ವ' ನಿಜವೂ ಹೌದು. ಕಲ್ಪಿತವೂ ಹೌದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅವ್ವನಿಗೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಅಮ್ಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಲಂಕೇಶ್ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಿತ್ರವೂ ಇದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಲಂಕೇಶರ ನಿಜವಾದ ಅಮ್ಮ; ಅವರ ಚಿತ್ರವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಲುಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲೆವು. ನಮಗೆ ಅವ್ವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಲಂಕೇಶ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದೇ ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇದು ನಮಗೆ ಬಹುತ್ವದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ

ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಎಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಟರೆ ಅದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ನಮಗೆ ಎರಡು ಮಾದರಿಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಭೂತಕಾಲದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವು ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗತಕಾಲಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಇಲ್ಲ. (ಡೆಲ್ಯೂಜ್ – ದಿ ಲಾಜಿಕ್ ಆಫ್ ಸೆನ್ಸ್ ಪುಟ 1) ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಭೂತಕಾಲದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಇದರಿಂದ ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನೂ ಯಾವುದು ಆಗಲಿದೆಯೋ ಅದನ್ನೂ ಒಂದು ಯಾವುದಾದರೂ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸೆರೆಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಘಟನೆಯು ನಮಗೆ ತಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಆಗಲಿರುವುದನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅಡಿಗರ ಶ್ರೀರಾಮನವಮಿಯ ದಿವಸ ಮತ್ತು ಭೂತ ಕವಿತೆಗಳು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಕಾಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇವೆ ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗಲಿರುವುದು ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಧಿಕಾಲವು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮರ ಎಂದು

ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮರವು ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಸಣ್ಣ ಮರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ದೊಡ್ಡ ಮರ ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ ಮರಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಾನು ನಿನಗಿಂತ ದೊಡ್ಡವನು ಮತ್ತು ನಾನು ನಿನಗಿಂತ ಸಣ್ಣವನು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂವಾದಿ ಪದಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇರಬಹುದು. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದುದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು: ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಕೆಳಗೆ ಬೆಂಕಿಯು ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೀನು ದೊಡ್ಡವನು ಯಾಕೆಂದರೆ ನಿನಗಿಂತ ಸಣ್ಣವನು ಒಬ್ಬ ಇದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವುದೇ ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಾಖವು ಅತ್ಯಂತ ಗರಿಷ್ಟವಾದ ಮಟ್ಟವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ಮತ್ತೆ ಮೇಲೆ ಏರಲಾರದು. ಅದೇ ಮಾತು ಅತಿಯಾದ ಶೀತಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಫಿಲೆಬೊಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸಂವಾದದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೇರೆ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ದೇಹದ ಸುಖ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಸುಖವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವೇಕವು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಇದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವೇಕವನ್ನು ಇದು ಒಂದು ಬೆಳಕು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಸುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ನೆನಪುಗಳು ಹೇಗೆ ಸಂಯೋಜನೆ ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಆತ್ಮ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಮಿತಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಸೂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಸಂತೋಷವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ನಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಖುಶಿಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಪದದಲ್ಲಿ ಬಳಸಬಹುದು. ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳುವ ಲಾಜಿಕ್ ಆಫ್ ಸೆನ್ಸ್ ಅಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಕೆಲವು ಸಾರಾಂಶಗಳು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಿವರಣೆಗೆ ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಅದನ್ನೂ ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನಾವು ಒಂದು ಕಾಲದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಆವರ್ತನ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು. ಗಡಿಯಾರವು ನಮಗೆ ಹೇಳುವ ಕಾಲವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ನೇರವಾದ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನವಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ನಮಗೆ ಎರಡು ಪದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: 'ಕ್ರೋನಸ್' ಅಂದರೆ ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಕಾಲದ ಗತಿ. ಇದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ನಿಜದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನೊಂದು 'ಏಯಾನ್' ಅಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದ ಕಾಲ. ಆದರೆ ಇದರ ತರ್ಕವು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಪಲ್ಲಟವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಕಾಲದ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡಬಹುದು: ಕಾರಂತರ ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ಬರುವ ವರೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವು ಇದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ತಮಾನವೂ ಇದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭವಿಷ್ಯದ ಸೂಚನೆಯು ಇದೆ. ಇದನ್ನೇ ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಕಾಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಕಾಲವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗುವಂತೆ ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾಲದ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭವಿಷ್ಯವು ಮೊದಲು ಬಂದು ಅನಂತರ ಭೂತಕಾಲವು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ ಅದರ ಅನಂತರ ಭವಿಷ್ಯವು ಬರುವುದರಿಂದ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ನಮಗೆ ಇರುವ ವರ್ತಮಾನವೇ ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲವೇ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ಮೂರು ಆಯಮಾಗಳು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ರೂಪರಹಿತವಾದ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗಣನೆಗೆ ಸಿಗುವ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಥರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು. ಕೋನಸ್ ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇರುವ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧ, ರಾಶಿ ಚಕ್ರವನ್ನು ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಏಯೊನ್ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಕಾಣಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಗಣನೆಯು ನೇರವಾಗಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅಗಣಿತ ಕಾಲ ಎಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳು ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇವರೆಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು. ಏಯಾನ್ ಅಂದರೆ ಸಮಯ, ಶಾಶ್ವತವಾದ್ದು, ವಯಸ್ಸು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಸ್ವಂತಿಕೆಗೂ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು. ಇದನ್ನು ಏಯಾನ್ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗೂ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಏಯಾನ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೂರು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ:

ಒಂದು ವಿಭಜನೆ ಮಾಡಲಾಗದ ಕಾಲ, ಎರಡು ವಿಶ್ವ, ಮೂರು ವಯಸ್ಸು ಅಥವಾ ಕಾಲ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ತುರ್ತುಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ನಾವು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರ್ದ್ದೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಕಾಲವು ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ನಮಗೆ ವರ್ತಮಾನ ಅಂದರೆ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಲು ಇರುವ ಕಾಲ.ಆದರೆ ಪರ್ಮೆನಿಡಿಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಇದು ಅಂದರೆ ಈಗ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಂಧಿಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಮಯೋಚಿತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ.: ನಾವು ಕಾಲಾಧೀನ ಎಂದರೆ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಏನೂ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಎರಡು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ವಿಧಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಸಾವು ಹತ್ತಿರ ಬಂತು ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಲವು ಬಂದಿತು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ: ಮದುವೆಗೆ ಕಾಲವು ಕೂಡಿ ಬಂತು ಎನ್ನುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಅಂದರೆ ಯಮ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ 'ಕ್ರೊನೋಸ್' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಘಟನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇದು ನಮಗೆ ಕಾಲದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೂ ಆಗದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಏಯಾನ್ ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಕಾಲದ ಖಾಲಿತನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲವು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮಿತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ರೇಖಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಪರ್ಮೆನಿಡೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ದಾರಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವತೆಯು

ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಒಂದು ಬದಲಾಗದ, ವಿನಾಶವಾಗದ ಮತ್ತು ಒಂದು ಶಾಶ್ವತವಾದ ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವ ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ, ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಒಂದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಬದಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದು ಸತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಯಾವುದು ಆಗಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಇದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಮಾತ್ರ. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ. ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮೇಯ. ದೇವರು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರನ್ನು ನಾನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಮೇಯ ಅಥವಾ ತರ್ಕಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಏಕ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನಿರಾಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವು ಬಂದಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಥರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ನೀರಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ

ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ: ಯಾವುದು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಪರ್ಮೆನಿಡಿಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಇದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಂಶಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ರಚನೆಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಹಯೋಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಬದಲಾವಣೆಯು ಅದರ ರೂಪವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಂಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಘಟಕಗಳು ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ತುಂಬಾ ಶುದ್ಧವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಶುದ್ಧವಾದ ಭೌತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು. ಇವು ಬೌದ್ಧವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾರ ರೂಪ ಎಂದು ಇದೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ರೂಪ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವಾಗ ಅದು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ನಾವು ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಮಡಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಡಿಕೆಯು ಒಡೆದು ಹೋದರೆ ಮತ್ತೆ ಅದು ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವ ಒಂದು ಮಣ್ಣಾಗುತ್ತದೆ. ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಆವೆಯ ಮಣ್ಣು. ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಅದನ್ನು ಶಾಖಕ್ಕೆ ಇಡುವುದು. ಮಡಿಕೆಯೂ ಒಂದು ರೂಪ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇದೆ. ಮಣ್ಣಿಂದ ಅದು ಆಗಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕೌಶಲವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ರೂಪಾಂತರ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದರ ಅರಿವಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಬರಹಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಗೂ

ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಇದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಹೋದ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಮೊದಲ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬೆಳೆದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಲ್ಲದ್ದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವಾಗ ಮನುಷ್ಯರ ವಿವಿಧ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಹಳೆಯದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕೃಷಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯತೆಯು ಇದೆ.

ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು

ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಉಪಮೆಗಳು ಹಾಗೂ ವಕ್ರೋಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವೋಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಅದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಚನೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ಅಗತ್ಯವೇ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಉಪಮೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅದನ್ನು ಗದ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದರೆ ಅಪಾಯವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ರೂಪಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡಬೇಕು? ನಾವು ಆಡುವ ನಿತ್ಯದ ಮಾತುಗಳು ಹೇಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಕತೆ ಮತ್ತು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ರೂಪಕದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅರ್ಥವೂ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಸಂಯೋಗ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ

ಕತೆಯ ಗುಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಥನವು ನಾಟಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕವು ನಮಗೆ ಕ್ರೀಡೆಯ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಆಶಯವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಅದನ್ನು ಕಲಾಕೃತಿಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಲಾಕೃತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಆಶಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶೈಲಿ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಉಪಯೋಗವು ಇಲ್ಲದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಒಂದು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ರಾಚನಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಬರೀ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅನೇಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವಾದವು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾದಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದವು. ಕಲೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು; ಅದು ಅದರ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರು. ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳೂ ಬಂದವು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಭಾರತದ ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಕರೆದೆವೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಪಲ್ಲಟವೂ ಆಯಿತು. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯದ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಡಿವಂತಿಕೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಆಯಿತು. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಗುಣವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೆ

ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು: ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಹೋಲಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಹೇಳಿತು. ಹೋಲಿಕೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅದು ಭಾವಿಸಿತು. ಕಲೆಯನ್ನು ಬಾಹ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೋಲಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಥರದಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬಿಡಿಯಾದ ಚಿತ್ರದಂತೆ ಭಾಸವಾದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ನವ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಲೆಯು ಯಾವುದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವೇನು ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ವಿಮುಖತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದು ವಾಸ್ತವದ ಮೂಲಕವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ಇನ್ನಿತರ ಕಲೆಯೇ ಆಗಲಿ ಅದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವದ ಒಂದು ರೂಪವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಕರಣೆಯು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು. ಅದು ಸಂಕೇತವೇ ಇರಲಿ, ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಧಾನವೇ ಆಗಿರಲಿ ಅದು ವಾಸ್ತವದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳೂ ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಲೋಕದಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕವಾದ ಒಂದು ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ

ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಆಧುನಿಕ ಚಿತ್ರಕಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮಾನದಂಡವು ಆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಎದುರು ಇರುವ ಅನೇಕ ಕಲಾಕೃತಿಗಳು ಇವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಕಲಾಕೃತಿಗಳು ನಮಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಿಂಬವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಕೃತಿಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅದು ಕೊಡುವ ಅನುಭವದ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಯಾವುದು ಸತ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವು ಎಷ್ಟು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮಾನದಂಡವು ಆಗುತ್ತದೆ, ಬರೀ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಯಾವುದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಹೋಲಿಕೆಯು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೋಲಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಕರಣೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಮಗೆ ಈ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಭಾಷೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಣ್ಣದ ಪೆನ್ಸಿಲಿನಿಂದ ಬರೆಯುವ ಚಿತ್ರವಲ್ಲ. ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಥರವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಬೇಕೇ ವಿನಃ ಬೇರೆ ದಾರಿಯು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಚಿತ್ರ ಅಥವಾ ಬರಹವು ಅಪೂರ್ಣವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಬೆಲೆಯು ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅರ್ಥದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಳತೆಯಿಂದ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ

ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಏಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೇಖಕನು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರ. ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತ. ಹಾಗೆಂದು ಇದು ನಮಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಅದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅವಾಸ್ತವವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಘಟಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಒಡಲಾಳದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ದುರವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಡಲಾಳದ ಆ ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ನಮಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ವಿವರವು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಾಕವ್ವನ ಹಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಾಕವ್ವನ ದೇಹ ಎರಡೂ ನಮಗೆ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಜೀವನವೇ ನಮಗೆ ಒಂದು ದರ್ಶನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾಷೆಯ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಸಮಾಜದ ನಿಜವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮೂಲಕ ನೋಡಬೇಕು: ಸಾಕವ್ವ ಯಾಕೆ ಹಾಗೆ ಇದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅವಳನ್ನು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: "ಪಾತರಗಿತ್ತಿ ಪಕ್ಕ, ನೋಡಿದೆಯೇನೇ ಅಕ್ಕ" ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಪಾತರಗಿತ್ತಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: 'ಇವಳ ಹೊಟ್ಟೆ ಚರಂಡಿಗಾರು ಕುಕ್ಕಿದರು' (ಅಡಿಗ). ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ

ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಿಜವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೂರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಕವ್ವ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಾತರಗಿತ್ತಿ ಕವಿತೆಯು ನಮಗೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರು ಬರೆದಿರುವುದು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಭಾವನೆಗಳ ಬಿಡುಗಡೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಮೂರು ಕವಿತೆಗಳ ಅನುಕರಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಯು ಪ್ರಧಾನ. ಸಾಕವ್ವನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಅನುಕರಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಜ್ಞೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೋಲಿಕೆಯೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹೊಟ್ಟೆ ಚರಂಡಿ ಎರಡೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅಡಿಗರ ಪದ್ಯವು ನಮಗೆ ಪ್ರತಿಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪಾತರಗಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದೆ. ಪಾತರಗಿತ್ತಿಯು ಹಾರುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ನಿರೂಪಕನು ನೋಡಿದಿಯೇನೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೂ ಇದೆ. ತೋರಿಸುವ ಗುಣವೂ ಇದೆ.

ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದದ ಅನುಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿವರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಕಲಾವಿದನ ಶಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನುಕರಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಆದರ್ಶೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಣವು ಬರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನ ಆದರ್ಶವು ಕಲಾಕೃತಿಯ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೈಜವಾದ ಒಂದು ಅನುಕರಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಭಾವಚಿತ್ರದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ಕಲಾಕೃತಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಅನುಕರಣೆಯು ಆದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸೂಚನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಯಥಾಪ್ರತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಜ್ಞೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ಕಡೆಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತೆಳುವಾದ ಪರದೆಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ರಿಲ್ಕೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಯಾವುದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಯಾರು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಯಜಮಾನ್ಯವೂ ಈ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಕರಣೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ ಅದು ತಾಂತ್ರಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೂ ನಾವು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಅವಸ್ಥೆ ಎರಡಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತಿತರ ಜಾಗಗಳು ಒಂದು ನೆವನವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆಯು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅವರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಜಾಗವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾರ್ಗಾಂತರವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೊಂದಿದೆ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮುಂದೆ ಬಂದು ಉಳಿದವುಗಳು ಹಿಂದೆ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪರಿಸರವು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು: ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪರಿಸರವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವನದೇ ಆದ ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ನಮಗೆ ಗತಿಸ್ಥಿತಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರೀತಿಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ತಲ್ಲಣಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ

ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕಣ್ಣೀರು ಕಾಣಿಸದ ದುಃಖದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನೋವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ನೋವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ: ಯಾವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅತ್ಯಂತವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಮಾತ್ರವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಲೇಖಕರ ಧ್ವನಿವರ್ಧಕದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಈ ಮಾತಿನ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಬರೆದು ಮುಗಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಂದ ಕೃತಿಯು ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೂಚನೆಗಳು, ವಸ್ತು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ

ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಯು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಧ್ವನಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಅನೇಕರು ಪದಗಳೂ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯು ಹೌದು. ಸೂಚ್ಯವಾದ್ದು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮಗೆ ಸಂವಹನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹರ್ಮೆನಿಯಾ ಅಂದರೆ ವಿವರಣೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಅನಂತರ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಓದು ಎನ್ನುವ ವರೆಗೆ ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಇದು

ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೆಬಾರ್‌ಮಾಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಂಥಾಹ್ವಾನವನ್ನು ಬಾರ್ತ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಲಾಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೀವಂತಿಕೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜೀವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಧಾರವೂ ಹೌದು. ಕೃತಿಯ ಹಿಂದೆ ಇದು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ದೈವಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ತಾನು ಹೇಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಕ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಜೀವನದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರು ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಮತ್ತು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅವರ ಅನುಭವವು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದೆ. ಈವತ್ತಿಗೂ ಕಾರಂತರು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರ ಬರಹವೂ, ಅವರ ಅನುಭವವೂ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಕಾರಂತರು ಅನುಭವವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರ ಅನುಭವವು ಒಂದೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಥರವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಮನುಷ್ಯರ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಅದ್ಭುತವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಮೈತಾಳನ ಕಾರಣವು ಒಂದು, ಲಚ್ಚನ ಕಾರಣವು ಮತ್ತೊಂದು, ರಾಮನ ಕಾರಣವು ಬೇರೊಂದು. ಹೀಗೆ ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕಾರಂತರನ್ನು ಓದುವಾಗ ಈ ಕಾರಣಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ

ಲೇಖಕರೆಂದರೆ ತೇಜಸ್ವಿ. ಅವರು ಕರ್ವಾಲೋ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಯುಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎರಡೂ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ, ತೇಜಸ್ವಿಯವರಲ್ಲಿ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ: ಕಾಮ, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು; ಜನರು ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಖವಾದ ಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇದು ಹೇಳಿದೆ. ಕಲೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಾರದು ಎನ್ನುವ ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನೀತಿಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತೇವೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ. ನಿಜ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಮಾನದಂಡವೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶೂನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕವಾದ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಡೆನೆಟ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಲವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಲ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಡನೆಟ್ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಯಾವ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವು ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೂ ಒಂದು. ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ? ಅದು ಶೂನ್ಯವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ನಮ್ಮ

ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಡೆನೆಟ್ 1991 ಕಾನ್ಶಿಯಸ್ ಎಕ್ಸ್‌ಪ್ಲೆಯಿನ್ಡ್ ಪುಟ 4) ಅವನು ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಕೆಲಸವು ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಾದ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವದಿಂದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎರಡೂ ನಮಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣದಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಸುಖ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾವನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಭಾವನೆಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಕ್ಷಣ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಕೆಲವು ದಿನ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ನಮಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಎರಡು ಸಿನಿಮಾಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬೇಕು: ಒಂದು ಟೈಟಾನಿಕ್ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ ಸಿನಿಮಾ. ಮತ್ತು ಜುರಾಸಿಕ್ ಪಾರ್ಕ್ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವುದು. ಈ ಎರಡೂ ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇವೆ. ಜುರಾಸಿಕ್ ಪಾರ್ಕ್ ಹಿಂದೆ ಏನಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ನಿಜವಾದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಣಯ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತ್ತಿರುವ ಹಡಗು ನಮಗೆ ಗಾಬರಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಒಂದು ಅದ್ಭುತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಿನಿಮಾದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಕನನ್ನು

ಒಂದು ಬಿಡಿಯಾದ ಭಾಗವಾಗಿ ತರುತ್ತಾನೆ. ಸಿನಿಮಾ ನೋಡಿ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತೀವವಾದ ಸಂತೋಷವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಜಿಜೆಕ್ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಸಂತೋಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಈಗ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಆಶಾವಾದಿಗಳು ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ನಿರಾಶಾವಾದಿಗಳು ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ. ಒಮ್ಮೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವವರು ಎಂದು ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ತಾನೇ ವಾರಸುದಾರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಅದು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಲವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ನಿಜವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದರಿಂದ ಲೆಕ್ಕವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಲಕಾನ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ: ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಧರ್ಮ, ದೇವರು ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೆಳೆದು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಈಗ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಎಲ್ಲವೂ ಡಿಜಿಟಲ್ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಅದರ ಮೂಲಕ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ

ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸುಳ್ಳಾದ ಮತ್ತು ತಪ್ಪಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಯಾವಾಗ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಹೊರಟರೆ ಆಗ ನಮಗೆ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಂಚುವಿಕೆಯ ಕೆಲಸವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ., ನಮ್ಮ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅವಕಾಶ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಮೆದುಳು ಹೇಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಕೊಟ್ಟ ವಿವರಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಡೆನೆಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ವಸ್ತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಯಾವ ಅಂತರವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ನಮಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಗುಣವು ಇದ್ದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತಲುಪುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. (ಡೆನೆಟ್ 1991 ಕಾನ್ಶೆಯಸ್ನೆಸ್ ಎಕ್ಸ್ಪ್ಲೆಯನಿಡ್ 231–232 ಬಾಕ್ಬೇ ಬುಕ್ಸ್) ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅನುಭವವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಜೀವಂತವಾದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕತೆಗಳು ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಲೆಗೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅನುಭವದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಮೇತವಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ

ನಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವು ಬರಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವನು ನಾವು ಹೇಳುವ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಎಚ್ಚರ ಮಾಡುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕವಲ್ಲದ್ದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಮಾತಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಆಶ್ಚರ್ಯವೂ ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರಿವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಪರಕೀಯತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬ್ರೆಕ್ಟನಲ್ಲಿ 'ಅಚ್ಚರಿ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಆಕರ್ಶಕ ಮಾತುಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಲಾಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಪದಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತು ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯು ಎಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಸಹಜವಾದ್ದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ತಿಳಿದರೆ ನಾವು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಸಮಾಜ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಅರಿವು ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಲ್ಲ. ಅವರೂ ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ

ಗೊತ್ತಿರುವ ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಇದನ್ನು. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಕಾರಂತರು ಎಂದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದ ಹತ್ತಿರದ ಮಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ವಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅರಿವು ಕಾರಂತರಿಗೂ ಇತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕವಲು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಭೈರಪ್ಪನವರು ಈ ಬಗೆಯ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವು ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಕಲಾಕೃತಿಗಳು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವ ಅಪಾಯವು ಇದೆ. ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಅಥವಾ ತೀರ್ಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅವನು ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಾದವು ಅನಂತರ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಯಿತು. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳಿದ ತತ್ವವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನೇ ಜೀವಂತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲದ ಚಿತ್ರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ವಾಚ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ ಇದು ನಿಜವೇ? ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು– ರೂಪಾಂತರ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಯಾತನೆಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿಜವೇ ಎಂದು ಕೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇದು ಯಾವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಸಂಕೇತವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಆಗಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ದರ್ಶನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಚಾ ಯಾವುದು; ಯಾವುದು ಸಾಚಾ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಪ್ರಮೇಯದ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕಲೆಯು ಸುಳ್ಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಂತಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೋಲಿಕೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜವಾದ್ದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಗುಣಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಈಗ ಕತೆಗಳಿಗೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕತೆಗಳು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಗಳು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಗಳು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವದ ನಡುವೆ ಇದು ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಂಟೋನ ಕತೆಗಳನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವು ಇದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಕರಾಳ ಮುಖಗಳೂ ಇವೆ. ಅವರ ಅನೇಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯತ್ವವು ಸತ್ತುಹೋಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೆಚ್ಚು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಕಥನಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಂವಾದ ನಡೆಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಇದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ, ಮನುಷ್ಯತ್ವ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೇ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ.



ಸುಸಂಗತವಾದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಥರ ಮಾತಾಡಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ನಾವು ಒಂದು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬರಲಿ ಅಥವಾ ಮೌಲ್ಯ ತೀರ್ಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಬರಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಅದು ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವುದು ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೇ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಬರಹಕ್ಕೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಚಿತ್ರಗಳಿಗೆ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವುದೇ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಂದು ಲೇಖಕನು ಅದಕ್ಕೆ ನಕ್ಷೆ ಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಗಣಿತವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೂ ಅಚ್ಚರಿಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸದಾ ಒಂದು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಎಂದು ಯಾಕೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಮುಕ್ತಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೂ ಆ ಸೂಚನೆಯು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ತಾರ್ಕಿಕ ಅನುಭವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ತೀರ್ಮಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಬೇರೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ನಾವು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ನೀಶೆಯು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀಶೆಯು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಗೀತವು ಬದಲಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸವೂ ಇದೆ. ಅವಕಾಶ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಜೀವನವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖಕರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಆಗಿವೆ. ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ರಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಬದಲಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಾಲವು ನಮ್ಮ ನಿಗದಿತವಾದ ಕಾಲವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ನಮಗೆ ಕಾಲವು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ನಿಜವಾದ ಕಾಲವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವು ಬೇರೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರೆಡೂ ಸಹ ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕಾರಣವನ್ನು ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ

ಕಾರಣ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆದರೆ ರೂಪವೇ ಎಲ್ಲಾ ಉಳಿದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಸಂಗತವಾದ ನಿಲುವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ನಮಗೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಅದರ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗಾದರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಿದರೂ ನಮಗೆ ರೂಪವೂ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ತನ್ಮಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ಗುಣವು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ರೂಪನಿಷ್ಠರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರಿವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದರ ಪೂರ್ಣತೆಯ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂಶಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ. ಮಹಾನ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಂಶಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಉಳಿದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಈ ಸಹಯೋಗಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಏಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಚನಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಪೂರ್ಣವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಅದರ ರೂಪದಲ್ಲಿ. ರೂಪವೇ

ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಎಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಎಲ್ಲಿ ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ರೂಪವನ್ನು ಬೇಡವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಒಂದನ್ನು ಹೇಳಿದರು: ರೂಪವೇ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ರೂಪವು ಒಂದು ಕೃತಿಯಾಗುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ಹೇರಲಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅತಿಯಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಬೇಡಿ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏನಿದ್ದರೂ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪದ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಇದೆ. ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪರಿಕರ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ರೂಪವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಕಲೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ಗಣಿತದಿಂದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಬಂದಿತು. ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸೂತ್ರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರು ಇದರ ವಾದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನು ಸಾಮಾನ್ಯನಾಗಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ ಇರುವುದು ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಬಂದಿರುವುದೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ವಿಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅದನ್ನೇ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯು

ನೋಡುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬಂದಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವಾಗ ಕೆಲವರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ರೂಪವೆಂಬಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅಡರ್ನೊ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ನೈತಿಕವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಡರ್ನೊ ಮೂಲತಃ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಹಮಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ತರುವಾಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಾನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಲ್ಲೆ ಎನ್ನುವ ಧೈರ್ಯವು ಬಂದಿತು. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಇದನ್ನು ಅಹಿಮಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳುಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸಿದರು. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಇದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಪುರಾಣಗಳು ಪುರಾಣಗಳೇ ಆಗಿರುವುದು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅನ್ವಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ. ಅನ್ವಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಾಗ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿವೇಕವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಆರಾಧನೆಯಿಂದ ಏನೂ ಆಗಲಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಆ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ

ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಹಳೆಯ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದೇ ಬೇರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ತಾರತಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ. ಮುಖ್ಯ. ಹಳೆಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾದಾಗ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನಕ್ರಮವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಗ ಸಮಾಜವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಭಾಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅಡರ್ನೊ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ದೂಕಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಿಟ್ಲರ್ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋದುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಪುರಾಣವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ತಪ್ಪಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಾಗ ಏನು ಅನಾಹುತ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದೆ. ಜನಾಂಗವಾದವೂ ಸುಳ್ಳು ಪುರಾಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವುದು. ಈವತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಪುರಾಣವನ್ನು ನೋಡಲು ಬೇರೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ., ಕುವೆಂಪು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬದಲಾದ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವೂ ನಮಗೆ ಪುರಾಣವನ್ನು ಓದಲು ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪು.ತಿ.ನ.ರ ಅಹಲ್ಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಅದರಲ್ಲಿ ಋಗ್ವೇದದ ಇಂದ್ರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದವನು. ಆದರೆ ಪು.ತಿ.ನ.ರಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸಯುಗದ ಇಂದ್ರನನ್ನು ಅವರು ತರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಋಗ್ವೇದವು ಹೇಳುವ ದೇವರುಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವರು. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು ಹಂದಿಯನ್ನು ಹೊಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಶಾಂತಿಯನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ವಾಕ್ಕು ಎನ್ನುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಸೂರ್ಯನೂ ದೇವರು. ಉಷೆಯೂ ದೇವತೆ. ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಓಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಉಷೋ ದೇವತೆಯು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಬರುವಾಗ ನಮಗೆ ಸುಖವನ್ನು ತರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ಜನ್ಮ ಎತ್ತುತ್ತಾಳೆ. (ಜಿ.ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯ ಋಗ್ವೇದ ಮತ್ತು ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜನವಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ 2015) ಆದರೆ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಋತವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಡಿವಿಜಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ನವೋದಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು, ಸನಾತನ ಮತ್ತು ಅದರ ದಿವ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ಸಹಕರಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇತ್ತು. ಅವರು ಪುನರ್ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಿದರು ಆದ್ದರಿಂದ ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ನಮಗೆ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಂಜನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷ. ಅದು ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರಿಕೆಗಳೂ ಇವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ದೆವ್ವ, ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಆಶಾವಾದ ಮತ್ತು ನಿರಾಶಾವಾದ, ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯವಾಗದೇ ಇರುವುದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸವು ಇದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ನಾವು ಯಾರನ್ನು ದೇವರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರಿಗೂ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವು ಇದೆ. 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕೇಂದ್ರ. ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ರುದ್ರರು ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಒಳಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ದುರಾದೃಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವೂ ಆಯಿತು. ಯಾವಾಗ ಗಣಿತವು ಮುಂದೆ ಬಂತೋ ಆಗ ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅನೇಕರು ಮಾತಾಡಿದರು. ಸ್ಕೆಲ್ಲಿಂಗ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಗೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ನಂಬಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪುನರ್ ರೂಪೀಕರಣವು ಹೇಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಆದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದಾಗ ಅದರ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಹಮಿಕೆ ಮುಂದೆ ಬಂದರೆ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವು ಇದೆ. ಅದು ಪರಿಕರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮಾನವೀಯತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೀತಿಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದವು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಕೆಲಸ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾದಾಗ ಮನಸ್ಸಿನ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಬಂದಿತು. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಯೂ ಆಯಿತು. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಸ್ವಾಯತ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೋಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಪರಿಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ: ಒಂದು ಪರಿಕರಗಳಿಗೆ ಬಂದ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬಂದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯ. ಭೌತಿಕವಾದ ರೂಪಗಳು ಒಂದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತು ಬದಲಾಯಿತು. ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಯಿತು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಅಸಂಗತದಂತೆ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗತೊಡಗಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ- ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕೇಂದ್ರವಾದರೆ ಉಳಿದದು ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತು. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೂಪ. ಆದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ರಾಗ ಹಾಗೂ ಪರಿಕರಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದು ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅನಂತರ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಿದ ಅಡರ್ನೊ ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ

ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಹೇಳುವ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಟಿ.ವಿ.ಯ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು, ಸಿನಿಮಾಗಳು ಹಾಗೂ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪರಿಕರಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅವುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈ ಮಾಧ್ಯಮವು ಬಂದ ಮೇಲೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎಂದು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿದವರು ಗ್ರಾಂಶಿ, ಅಡರ್ನೊ ಮುಂತಾದವರು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆಯೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನಾವು ನೋಡಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈವತ್ತು ಟಿ.ವಿ.ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಧಾರಾವಾಹಿಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕಾರಣವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಕೇಳುವುದನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದಾರೆ. ದೂರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಹಾರ್ಕೆಮಾರ್ ಇದನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಲನಚಿತ್ರ ಗೀತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಹಾಗೂ ಅವು ಏನು ಪರಿಣಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಇವುಗಳು ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಾಗ್ವಾದವೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಒಂದು ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು

ಸುಂದರವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಕುರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸಾರ್ತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕೂಸ್ ಇಬ್ಬರೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಜಗತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎಂದು ಅನೇಕ ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಅವರು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಅದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಹಾರ್ಕೆಮಾರ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡರ್ನೊ ತನ್ನ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಮಾರ್ಕೂಸ್ ಇಬ್ಬರೂ ಹಳೆಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಎನ್ನುವುದೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಅವರು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. 1930ರಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಕಲೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. 1937ರಲ್ಲಿ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ನಾವು ಈಗ ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳೋಣ ಎಂದು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಂಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆಗ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದುದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹಾದಿಯೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮದ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ಸಂಮಿಶ್ರಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು: ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು

ಹಿಂದುಸ್ಥಾನಿ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈವತ್ತಿಗೂ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಹೌದು. ಭರತನಾಟ್ಯವೂ ಈವತ್ತಿಗೂ ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳು ಈವತ್ತಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಸಂಕೇತವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಲಾಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ರಚನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೆಲಸಗಾರರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸೇರಿದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಆಗಲಿ ಕಲೆಯೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಕಲೆಯು ಒಂದೊಂದು ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಮೂರ್ತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಒಮ್ಮೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಗುರುತು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬರಹದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಮಾರ್ಗಾಂತರವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಕಲೆಯು ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನೇರ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೋ ಒಂದರ ಯಥಾಪ್ರತಿಯು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅಡರ್ನೊಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನಿಂದ ನೋಡುವುದು ಎಂದು

ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಎಷ್ಟು ವಿವರಗಳು ಇದೆಯೋ ಅದರಾಚೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಇವೆ. ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಮೆಚ್ಚಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಮೊದಲು ಅದರ ಗುಣವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನ ಯಥಾಪ್ರತಿಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಮಗೆ ಛಾಯಾಪ್ರತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವುದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಮೊದಲು ಚಿತ್ರವಾಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಅದರ ರೇಖೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಣ್ಣಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರವು ಇರುವ ಹಾಗೆ ನಾಟಕವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಟಕವು ಯಾವುದನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ನೋಡಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚಿತ್ರವೂ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನ, ನಾಟಕವೂ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನ. ಅವುಗಳ ಹಾಜರಾತಿಗಳು ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಸೂಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಚಿತ್ರವು ತನ್ನ ಗಡಿಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಬಳಕೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ವಿನಿಮಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರವು ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಅನೇಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಅದು ಬಣ್ಣಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರದ ವಿನಿಮಯದ ಸ್ವರೂಪವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ, ಒಂದು ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರೀ ವಾಸ್ತವವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಮೂರ್ತವಾದದ್ದು ಕೂಡಾ ಬರುತ್ತದೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಬೇರೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಒಂದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇಗನೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬಿಡಿಸುವವನು ಯಾವುದೇ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು

ಇಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅದರ ಗುಣ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಾತೇ ಎಲ್ಲಾ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಾತು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಬರಹವನ್ನು ನಾವು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಹೇಳಿ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕಲಾವಿದರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು: ಮನುಷ್ಯರು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಹೊರತಾದದ್ದು ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲೆಯೂ ಒಂದು. ಅದರ ನಿರ್ಮಾಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಚಿತ್ರಗಳು ರಚನೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಿನಿಮಾಗಳು ತೆರೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಥರ ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಸರ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ. ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲು ತಾನು ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಗುಣ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಅದು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರತೀಕಗಳು ಈಗ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ನಮ್ಮ

ಬರಹಗಳು, ಚಿತ್ರಗಳು, ನಮ್ಮ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಒಂದು ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಬರಹ ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಬರಹ ಅಥವಾ ಕಲೆಯು ಸಾಬೀತು ಆಗುವುದು ಅದರ ರೂಪವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಂತರ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಬರಹ ಅಥವಾ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾರು ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನ ಭಾವನೆಗೂ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬೆಂಜಮಿನ್‌ನ ನಿಲುವು. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೃತಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯು "ಆಗುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುವುದು ಬೆಂಜಮಿನ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಕಲಾಕೃತಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೆಂಜಮಿನ್‌ನ ನಿಲುವು. ಅದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಿರವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಲಾಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂತರಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ನಮಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ

ಸಮೂಹದ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಕೃತಿಯು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಎಡ ಮತ್ತು ಬಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಬರಹದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ತೃಪ್ತಿಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಒಂದು ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಬರೆಯುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಗೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ಪರಿಕರವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಏನು ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಿಕರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾವುದೇ ಶಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬರೆಯುವುದೇ ನಿರರ್ಥಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಗಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ಲೇಖಕರು ಸಿಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಬರಹದ ಮೂಲಕ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಯೋಚನೆಯು ನಮಗೆ ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಿದರೋ ಅದನ್ನು ಅವರು ಬರೆದರು. ಅದು ಅವರ ಸಂವೇದನೆಯ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಡರ್ನೊ ಇದನ್ನು ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಏನು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮದೇ ಹೊರತು ಅನ್ಯರದ್ದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ, ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ; ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವ ವಿಧಾನವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಅದನ್ನು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಹೌದು. ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಬೇಕು. ಬರಹಕ್ಕೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾತಿಗೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅಡರ್ನೊ ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಆದರ್ಶ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ತರುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೇಲೆ ನಾವು ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ಒಂದು ಒತ್ತಡವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಕೋಡುವ ತಿರ್ಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ಅನುಭವವು ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕವಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿ, ತಬಲ, ನಾದ, ಪದ್ಯವೆ ಮೊದಲಾದವು ಹೇಗೆ ಮಿಲನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಆನಂದವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದ ತಕ್ಷಣ ಅದಕ್ಕೆ ಬರೀ ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬರೀ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವೂ ಅಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಕಾಂಟ್ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಬಹಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತು ವರ್ಣಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಲೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವ ಲೋಕ ಎಂದು ಅವರು ಗಣಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಅದು ಬರೀ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೆಂದು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಲಾತ್ಮಕ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಅನುಭವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ನಾವು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವೂ

ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಭಾವನೆಯ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಗೆ ಒಂದು ಔನ್ನತ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕಲಾಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಕಲೆಯು ನಮಗೆ ಹೊಸತಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಲಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಹೊಸತನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಲೆಗೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಅಡಿಗರು ಯಾವುದೇ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಡಿಗರು, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು, ಲಂಕೇಶರು ಬರೆದುದು ಯಾಕೆ ಮಹತ್ವ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಭಾವನೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲಾ ವಸಾಹತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ದೇಶಗಳ ಲೇಖಕರ ಮತ್ತು ಅವರ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಒಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದ್ದ: "ಯಾವುದೇ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಕೃತಿಯಾಗಲೀ, ಚಿತ್ರವೇ ಆಗಲಿ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ." ಇದು ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ನಿಲುವು ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೌಲ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕು. ಭೈರಪ್ಪರ ಮತ್ತು ಯಂಡಮೂರಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಓದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಂಕಥನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಜಡವಾದ

ಸಂವೇದನೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಜಡವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಜೀವಂತಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಕಲೆಯು ಜೀವಂತವಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ನೈತಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದು ಮತ್ತೇನೂ ಮಾಡಲಾರದು. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು: ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಇದುವೇ. ಆದರೆ ನಾವು ನವ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಈ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಬೇಡವೆಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಸಂಕೇತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಕುದುರೆ ಮೊಟ್ಟೆ, ಗತಿಸ್ಥಿತಿ ಮುಂತಾದವು ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಇದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭೌತಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಂಕೇತ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ವಿಸ್ತರಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗಲೇಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಚಹರೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ವಾದ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಪರಿಕರಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉಪ ವಿಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಧೆ. ಸಂಗೀತವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಏನಾದರೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಸಂಗೀತದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಲ್ಲದೆ ನಾವು ಯಾವುದೇ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವು ಮಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಪರಿಕರ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕತೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ

ಯಾವುದಾದರೂ ಅಂಶವು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಅಥವಾ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಕಲೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ನಿಜ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಕೃತಿಯು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕಾಂಟ್ ಒಂದು ಕಲೆಯ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೌಶಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು: ಬರಹಗಾರನು ತನ್ನ ಬರಹವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಂತರ ಮೊದಲ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪದವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಸ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಉದ್ದೇಶಿತ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ತರುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿಯಮದ ಒಳಗೆ ತರುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು ಕೆಲವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಂಗಿ ಗಿಡವು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಒಂದು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಪೂಜೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದು. (ನೋಡಿ: ಚೆಲುವನ ಪರಂಗಿ ಗಿಡಗಳು, ಮತ್ತು ಧನಿಯರ ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಕತೆಗಳು) ರಂಗೋಲಿಯು ನಮಗೆ ಮುದ್ರಣವಾಗಿ ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹವು ನಮಗೆ ಮುದ್ರಣವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೂ ನಾಟಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವುದು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ. ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು

ಒಂದು ಸಮೂಹದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈಗ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಅದರ ಮಾನದಂಡವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ: ಅದರ ಜನಪ್ರಿಯವಲ್ಲದ ಮಾರ್ಗ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಕೌಶಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮ್ಮ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅನೇಕರು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಮುಖಬೆಲೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಬರೆಯುವ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಹೇಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಾರಸುದಾರರು ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯೂ ಇತ್ತು. ಅದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ನಾವು ಹೊಸಯುಗಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮರು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಲೀವೀಸ್ ಮತ್ತು ಎಲಿಯೆಟ್ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಮೋಚ್ಚವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆ ಭೂಮಿಗೀತವನ್ನು ಕುರಿತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಬರೆದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಆದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು

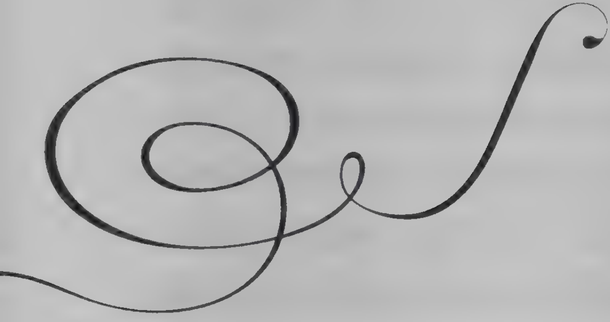
ಕಾವ್ಯದ ಲಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಕವಿತೆಯು ಹೊರಡಿಸುವ ಧ್ವನಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ಬರೆದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರವು ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅವರ ಕಣ್ಣು ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವರು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಮೆದುಳಿನ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವು ಇದೆ: ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕರು ನವ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದರು. ಇದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾದವು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಈ ಬಗೆಯದು. ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಯೇ ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಗಣಿತದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ಟೊಹೆನ್ ಬರ್ಗ್ ಗಣಿತವನ್ನು ಹೋಲುವ ಮಾದರಿಯು ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂಕೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಹೇಗೆ ಮೊತ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಲಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. 4– 2= 2, ಈ ಪ್ರಮೇಯವು ಬದಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಂಗೀತಕಾರನಿಗೆ ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ನಾದವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೀಲಿಯನ್ನು ಒತ್ತುವಾಗ ಅದರ ಏರಿಳಿತವು ಅಪಸ್ವರವು ಆಗದಂತೆ ಅವನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ತಾನು ಏನು ಬರೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಅವರೂ ಮೊದಲು ತನ್ನ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡೇ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದರು. ಅವರು ಮೊದಲು ಬರೆಯುವಾಗ ಇದ್ದ ತೊಡಕು ಅನಂತರ ಅವರಿಗೆ ಕಾಡಲಿಲ್ಲ. ಕ್ಯಾನ್ವಾಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೇಖೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಎಳೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಚಿತ್ರಕಲಾವಿದನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕರಿಂದ ಎರಡನ್ನು ಕಳೆದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪವು ಆಯಾ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬರೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ

ವಿಚಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ರೂಪವೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಚಲನೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ಅದು ನಮಗೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ವಿವೇಕವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯೇ ಒಂದು ರೂಪ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ರೂಪದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ನೀಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಕರ್ವಾಲೋ ಮತ್ತು ಚಿದಂಬರ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳದೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಏನಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದೂ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆ ರೂಪಗಳು ನಮ್ಮ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದೆ ಆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದರು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು. ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೂಪವೆ ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳದಂತೆ ಮಾಡುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಬರೆದ ಅಲೆಮಾರಿಯ ಅಂಡಮಾನ್ ಮತ್ತು ಕಿರಿಗೂರಿನ ಗೈಯಾಳಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ಮಾಯಾಲೋಕಗಳನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಜೀವನವೇ ಒಂದು ರೂಪ. ರೂಪವಿಲ್ಲದ ಜೀವನವು ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪವು ನಮಗೆ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವರ ಜ್ಞಾನವೂ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ರೂಪಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಎಲ್ಲವೂ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ, ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಕ್ಯಾನ್ವಾಸಿನಲ್ಲಿ

ಕಲಾವಿದನು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಚಿತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದರು. ತಾನು ಬರೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲವು. ಅದು ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವು ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವುದು ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡೇ ಇವುಗಳು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೋಲಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ಅರ್ಥದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ನಮಗೆ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಂಪ್ರೆಶಿನಶಂ ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ನೋಟಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಬೀಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ನವ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಪುರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು: ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಚಾರಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಜಗನ್ನಾಥ ಮತ್ತು ಅವನ ಎದುರು ಇರುವ ಸಮಾಜ ಎರಡನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು.

ಆದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯು ನಮಗೆ ದೇಸಾಯಿಯವರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಈ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಒಂದು ಗುಣವಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಂತರಂಗ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನವೋದಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ನಿಲವು ನವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿತು. ದೇಸಾಯಿಯವರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಂತರಂಗದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಉಂಟಾಗುವ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ದೇಸಾಯಿ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ದೇಸಾಯಿಯರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆಯಿವೆ. ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಸತ್ಯವು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯವು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ದೇಸಾಯಿಯವರ ನಿಲುವು. ನಮಗೆ ವಿಕ್ಷೇಪದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನೀಡುವ ಅನುಭವವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವುದು ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ನವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ರೂಪವೆನ್ನುವುದೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಯಾವ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರಿಕರಣ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಇವುಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಭಾಷೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅತಂತ್ರ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಹುಡುಕಾಟವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ವಿಕ್ಷೇಪ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕನು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಒಬ್ಬ ನಾಯಕನು ಅಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬೆಂಬಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ

ಅವನಿಗೆ ಅಸೆಯಿದೆ. ನಾಯಕನು ಹೆಚ್ಚು ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ದೇಸಾಯಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕರು ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇವು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರ್ಶದ ರೂಪಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಸಂಗತವಾದ ನಿಲುವು ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ.



ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು

ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಚಿತವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಷಯವು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವ್ಯಾಕರಣವು ವಸ್ತು (ಓಬ್ಜೆಕ್ಟ್) ಮತ್ತು ವಿಷಯ (ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್) ಎಂದು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣವು ವಾಕ್ಯದ ಸಂಯೋಜನೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ನೇರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ ವಸ್ತು ಎಂದು ಅದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಪದವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ವಸ್ತುವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ, ವಸ್ತುವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದು ಅದರ ವಸ್ತುವಿನ ಕಾರಣದಿಂದ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿರುಚಿಯ ಪಾಲು ಇದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಅಭಿರುಚಿಯು ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಭಿರುಚಿಯು ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ ನಮಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ನಿಜ. ನಾವು ಅದರ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆ ಥರ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿರುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅಭಿರುಚಿಯು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಭಾವನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದದ್ದು ಹೌದು ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕೃತಿಯು ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ತಳೆಯುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನಮಗೆ ಸಂವಾದಿ ಎಂದು ಅನಿಸಿದರೆ ಆಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಕೃತಿಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ಕಾಂಟ್ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೃತಿಯು ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ

ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ತಳೆಯುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಧೋರಣೆಯು ಇರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು ನಮ್ಮನ್ನು ಭಾವುಕವಾದ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರೂಪ ಈ ಮೂರೂ ಅಂಶಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯವೂ ಇದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಮಗೆ ವಿಷಯವೇ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾರದಷ್ಟು ಅವುಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಅವುಗಳು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕೆಲಸವು ವರ್ಗೀಕರಣವಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂವಹನ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ವಾಹಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಖಚಿತತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯು ಆಗಬಲ್ಲದೆ? ಬರೀ ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಾರಿಸಿದರೆ ಅದು ಸಂಗೀತವಾಗುವುದೇ? ಆಲಾಪನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಗೀತವಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬರುವ ಒಂದು ಭಾವನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಆ ವೇಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇದು ಮಾನದಂಡವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತು ಎರಡೂ

ನಮಗೆ ಬರೆಯಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ, ಇದು ಬೇರೆ ಎಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನನ್ಯವೆಂದೂ, ಅದು ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೈರುಹಾಜರಿಯಾಗುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಂಬಿದರು ಅನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಗುಣಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಏಕಾಕಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಗತಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಲಾಯನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಏಕಾಕಿತನವು ಸಂಕೋಚವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗಿ ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಲಂಕೇಶರು ಬಿರುಕು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಾಗ ಲಂಕೇಶರು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಾಚಾ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಚಾ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಒಂದು ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಬಗೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿವೆ. ನಾವು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಚಾತನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಈ ಮೊದಲೇ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಮರುಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಮೊದಲೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ರಚನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಬರಹದ ಮೂಲಕ ಮರು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಾವು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಶ್ರಮವೂ ಒಂದು ಮಾನದಂಡ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವಾಗ ಕುರುಡರೂ, ಮೂಕರೂ, ಕಿವುಡರೂ ಆದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಧಾರವಾಡದ ಜನರ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಬೇಂದ್ರೆಯವರನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡುವುದು

ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಅತ್ಯಂತ ಕೆಟ್ಟ ಕೃತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದು ಎನಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಕಳೆದು ಹೋದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕವೇ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಇರುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಅನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಬರೀ ಕಲೆಯೊಂದೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮತ್ತೆ ನಾವು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು

ಕಲೆಯ ಅನುಭವ ಎಂದರೇನು ಎಂದು ಅನೇಕರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸರಳ ಉತ್ತರವಿದೆ: ಕಲೆಯ ಅನುಭವ ಜೀವನಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಲೆಯು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದರ ಅನುಭವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಮೊದಲು ಅದರ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಕೃತಿ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ತಂತ್ರವು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು

ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. ಕುದುರೆ ಮೊಟ್ಟೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಸಮಾಜ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಮೂಲಕ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬರಹಗಳಿಗೆ ಬಂದದು ನಿಜ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಲೆಗೆ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕವಾದ ವಿದ್ಯೆಯು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಮಗೆ ಮಲೆನಾಡಿನ ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಜಗತ್ತು ಕಾಣ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ಕುವೆಂಪು ಮೂಲಕ. ಅವರು ಬರೆಯದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಮಲೆನಾಡು ಅಷ್ಟು ಸುಂದರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಗುರಿ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಗುರಿ ಮಾಡಬಾರದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಕನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಸ್ವಂತದ್ದು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತನ್ನ ಸ್ವಂತದ್ದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಬರಹ ಅಥವಾ ಇತರ ಕಲೆಗಳು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಭ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ಜನರಿಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ತಲುಪಿಸಬೇಕು ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಲಂಕೇಶರ 'ಹುಳಿಮಾವಿನ ಮರ' ಮತ್ತು ಇಂದಿರಾ ಲಂಕೇಶರ 'ಹುಳಿಮಾವಿನ ಮರ ಮತ್ತು ನಾನು' ಎರಡು ಕೃತಿಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಲಂಕೇಶರ ಧೋರಣೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹುಳಿಮಾವಿನ ಮರ ಮತ್ತು ನಾನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ಭಿನ್ನ. ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಆಂಶಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ, ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅಡರ್ನೊ

ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ: ಈಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅನುಭವ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಚಲನೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಬುದ್ಧಿವಂತರು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಂದು ಥರ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಥರ ರಚನೆಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನಮಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಬಲ್ಲರು. ಅವರ ಅನ್ವಯವು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಂತರಿಕ ಗುಣವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಕಲೆಯನ್ನು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮಾನದಂಡದ ಮೂಲಕವೇ ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾವೇ ಗುತ್ತಿಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡವರಂತೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಅವರ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಮೂಕಜ್ಜಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ: ಚಿತ್ರಗೀತೆಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟುವುದು ಅದರ ಗುಣದ ಕಾರಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತರು ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟಬಹುದಾದಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರು. ಅವರು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸೀಮೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವ ಎರಡೂ ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು

ಒಂದು ಸ್ಥಳವನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಗುಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಆಲೋಚನೆಯು ಯಾವಾಗ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಚಿತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಯಮಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಪರವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಯಾವುದೇ ಕರಪತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಬರಹವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ದಾಖಲೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಲೇಖಕರು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ನಮಗೆ ಅನೇಕವು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ವಿಚಾರದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಎಷ್ಟು ಅಗತ್ಯವೆಂದರೆ ನಾವು ಮುಂದೆ ಹೋಗಲು ಅದು ನಮಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಬೇಕು. ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಿಲ್ಲ. ಹಳೆಯ ಜನರು ತಮಗೆ ಆಗ ಯಾವುದು ಸರಿಯೆಂದು ಅನಿಸಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಬರೆದರು. ಅವರು ಮನುಷ್ಯರೇ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಜವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದರು. ಅವರ ಲೋಕದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಈಗ ನಮಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಅವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮುಂತಾದವರು ಏನು ಬರೆದರೋ ಅದರ ರೂಪವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಅಸಾಂಗತ್ಯದಂತೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸರಳವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಅವರ ನಡುವೆ ಕಾಲ,

ದೇಶ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಅಂತರವೂ ಇದೆ. ಇದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದು ಬದಲಾಗಲು ಅದರದಾದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಲವು ಹೇಗೆ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಹೆಚ್ಚು ಇರುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವು ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥಹೀನವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದನ್ನು ಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ರಚನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾಲದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವಾಗಿ ಬರಹವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಕೆಲವು ಬೇಡವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು: ಈವತ್ತು ಯಾರೂ ಬುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಹೆಣೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಪ್ಲಾಸ್ಟಿಕ್ ಬುಟ್ಟಿಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾರೂ ಷಟ್ಪದಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಈವತ್ತು ಬದಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು: ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಅನುಕರಣೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ನಾವು ಯಾರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಅಂತ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ: ಹಾಡು, ಚಿತ್ರ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವವನು ಗೆರೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಗೆಸಾಲ್ಟ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಗೆಸಾಲ್ಟ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಮೂಲತಃ ಅಸ್ತ-ವ್ಯಸ್ತವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಸರಿಯಾಗಿ ಇದ್ದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾದ

ಅರಿವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನಾತ್ಮಕತೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನಂತರ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿತು. ಅನೇಕ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳು ರಮ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕವನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರು. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನೋಭಾವವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದ ಚಿತ್ರಕಲೆಗಳೂ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ರಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವುಗಳು ಹೇಳಿದವು. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಂಪ, ರನ್ನರು ಬರೆದ ಉದಾತ್ತ ನಾಯಕರು ರಮ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎರಡೂ ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅದನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ನೇರವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರ ಕತೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ನಾಯಿಗೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ, ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅತ್ಯಂತ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕಡೆಗೋಲು ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ಹೀಗೆ ನಿಸರ್ಗದ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ವಿವರವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕುವೆಂಪು ನಮಗೆ ಆ ದಿನಗಳು ಹೇಗೆ ಇದ್ದವು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಮಲೆನಾಡು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಅಥವಾ ಅದು ಹೇಗೆ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವಾಗಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಮಲೆನಾಡಿಗೆ ಒಂದು

ಚಲನೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕುವೆಂಪು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ವಿಫಲವಾದ ಕವಿತೆಯು ಭಾಷೆಯ ಸೋಲನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಕೆಟ್ಟದಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಕೊರತೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೂ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ತರ್ಕವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಕಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ಅಜ್ಞಾತನೊಬ್ಬನ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಬರೀ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೊರೆಗೆ ಯಾವುದು ಬೇಕಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹನೂರರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ತರುವ ವಿನಾಶವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥಾ ಯುದ್ಧವು ಎಲ್ಲಿ ನಡೆದರೂ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ನಾಶವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಶಯವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಬಿರುಕು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭಂಗವು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಜ್ಞಾತನೊಬ್ಬನ ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಬ್ಬ ಅನಾಮಧೇಯನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ಆತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮನುಷ್ಯ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ

ವಾಸ್ತವವೂ ಒಂದು ಧ್ವನಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೇಲ್ಪದರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇದರಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುವ ಸತ್ಯವು ಎಲ್ಲಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈಸೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಸೀಮೆಯನ್ನು ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಲಾತ್ಮಕ ಉತ್ಪನ್ನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಕಥಾನಕದ ಜೊತೆಗೆ ಇವೆ. ಕಾರಂತರು ಆತ್ಮ, ಸನಾತನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಬರೀ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡಿದರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಬರೆದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕಾವ್ಯ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ. ಈ ಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭವ್ಯತೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಗಮಕವೂ ಇದೆ. ಶಬ್ಧ ಚಿತ್ರವೂ ಇದೆ. ಅದು ಅತ್ಯದ್ಭುತವಾದ ಅನುಭವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ರಾಮಾಯಣವು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಹಳೆಯದನ್ನು ಅವರು ಹೊಸದಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮೂಲಕವೂ ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ವಿವೇಕವೂ ಇದೆ. ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ನಾವು ಅನಂತರದ ಲೇಖಕರಾದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಲಂಕೇಶರನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಲೇಖಕರು ಬೇರೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ವಿಚಾರವಾದ, ಹೊಸದು ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ನವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಆಗ ಅವರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮವನ್ನು ಲಂಕೇಶ್ ಮತ್ತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರು. ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದರು. ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಧೋರಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಎಷ್ಟು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಡಿಗರು

ಹೇಳಿದ್ದು ಈವತ್ತಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಬರೆದಾಗ ಒಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಿದ ವಿಧಾನವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಬರಹಗಳೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಈವತ್ತಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅದರಲ್ಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ವಂತವನ್ನು ಗುರುತು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಅಡಿಗರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ದೇವನೂರು ಮತ್ತು ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಯಾಕೆ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು ಎಂದರೆ ಇವರು ಯಾರೂ ಧಾರ್ಮಿಕರು ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಈ ತರಹದ ಲೇಖಕರು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಭವ್ಯತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಔನ್ನತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಲಂಕೇಶ್ ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರು. ಅದರ ಬದಲು ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಳೆಗನ್ನಡದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಆ ಮಾದರಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಬರೆದಿರಲಾರ.

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ

ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಾನು ಬನವಾಸಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬರಬೇಕು ಎಂದು ಆಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಂತರ ಕಥನಗಳ ಜಗತ್ತು ಕೋಟ, ಬ್ರಹ್ಮಾವರ, ಇರ್ದೆ, ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ. ಕುವೆಂಪು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಮಲೆನಾಡನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೆ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ತೇಜಸ್ವಿಯವರಿಗೆ ಮೂಡಿಗೆರೆ ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಲೇಖಕರು ಒಂದೊಂದು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿನ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ದುರಂತಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂತೋಷದ ಗಳಿಗೆಗಳು ಇವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಥಳವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಲೋಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಈ ಲೇಖಕರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಲೋಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಕಲೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಷಯವು ಹೌದು. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತದೆ

ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾಗಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ನಾವು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಣುವುದು ಒಂದು. ಆದರೆ ನಾವು ಪುತ್ತೂರಿನ ಹತ್ತಿರದ ಬೆಟ್ಟಂಪಾಡಿ ಕಡೆಯಿಂದ ದುಡಿಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾ ಇಂಗ್ಲೆಂಡು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಚೋಮನಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ಮಾತ್ರ. ಇದು ಒಂದು ಕಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಲು ಇದನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕಲೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಲೋಕವಿದೆ ಎಂದು ಕ್ರೋಚೆಯು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಎಚ್ಚರಗಳು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಲೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು– ಕಾರಂತರ ಚೋಮನು ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಶೋಷಿತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚೋಮನು ಕಾಣೆ–ಯಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಹತಾಶನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಿಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಂತರು ಬಹುಶಃ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಗಳು, ಕತೆಗಳು, ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕಲೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳು ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ಅರಿವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ, ಸಂಗೀತವೇ ಆಗಲಿ ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಕಲೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತತ್ವಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಲೇಖಕರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಸಾಕವ್ವನ ದುರಂತ, ಕಾರ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ದುರಂತ, ಚೋಮನ ದುರಂತ ಎಲ್ಲವೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಅರಿವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕವೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಕಲೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತೊಂದು

ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಅವಕಾಶಗಳು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದ ನಿಯಮಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವವನು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಒಳಗೆ ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾಗಿ ಮಾಡಲಾರ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ನಮಗೆ ಸವಲತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಕೂಡಾ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ವಿದ್ಯಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯು ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಧಾರೆಯೂ ಹೌದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಹಿತೆಯು ಇದೆ. ರಾಮೈತಾಳರನ್ನು,(ಕಾರಂತರು) ಮುಕುಂದಯ್ಯ(ಕುವೆಂಪು) ಸ್ವಪ್ನ ಸಾರಸ್ವತದ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಸಾರಸ್ವತರ ಪ್ರಪಂಚ ಮುಂತಾದವು ನಮಗೆ ಹೊಸ ಅನುಭವನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಂಡವರು. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಜೀವನದಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಂಡರು. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವು ಇದೆ: ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವವನು ಸಾಪೇಕ್ಷವಲ್ಲ. ಅವನ ಅನುಭವ ಅಮೂರ್ತವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವ್ಯಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅವಕಾಶಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅಥೆಂಟಿಕ್

ಆದ ಕೆಲಸವು ಇದೆಯೋ ಅವು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅದರ ವೈಚಾರಿಕ ಸ್ವಭಾವವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ್ದು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೆ ಇರುವ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗವು ಬಂದಾಗ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ರಚನೆಗಳ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಬರಹಕ್ಕೂ ದೇಸಾಯಿಯವರ ಬರಹಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವು ಇದ್ದರೆ ಅದು ಸಹಜವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕಾರಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ, ಭಾವಗೀತೆಯಂಥಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಈ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ತಮ್ಮ ವಸ್ತುಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೂಡಾ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಹೇಗೆ ಸಮನ್ವಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಇವೆ. ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಮಹಾಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಕಾರಣವಾದವೇ ಆಗಲಿ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಗತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯು ಯಾವುದು ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಅದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾನವೀಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅವನ ನೆಲೆಯು ಬೇರೆ-ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ.

ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ಪರಿವರ್ತನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನೂ ಸಂವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲವು. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರತಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನು ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಎದ್ದುಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾದ ವಲಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ನಿಜವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ ಅದಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶವು ಇಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಲಾರದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರಬಹುದು ಆದರೆ ಉದ್ದೇಶವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಲೇಖಕನ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಹೌದು. ಉದ್ದೇಶವು ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇರಲಾರದೆ ಎಂದು ನೀಶೆಯು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವು ಕೆಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲರು. ಅವರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಲೇಖಕರು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ

ಆಗಿದೆ. ಬಾಹ್ಯದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬರೆಯಲು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಅವುಗಳ ವಸ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವುದು ನಿಜ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಹೋಗಲು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು ದಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಗುಣವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅವನು ಅನುಕರಣೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದೆ ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನುಕರಣೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ಗುಣವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ಅನುಕರಣೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಬರಹದ ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಚಿತ್ರದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. (ಬೆಂಜಮಿನ್ 1933 ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್ ಆಫ್ ದಿ ಸಿಮಿಲರ್) ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೇ ಉಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಹೋಗುವ ಒಂದು ದಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲ, ದೇಶ, ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆಯೋ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೃತಿಯೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಬರೀ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರ ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿ, ಗ್ರಾಮಾಯಣ

ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಯಾವುದನ್ನು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಕಟ್ಟುಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಪಲ್ಲಟವಾಗುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಥಳದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿ ಲೋಕೋತ್ತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಳಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜವು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಾವು ಬರೆದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತಾವೇ ವಾರಸುದಾರರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಮಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಒಂದು ಫೋಟೋದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ನಮಗೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಲಕರಣೆಯೂ ಆಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ವರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಂದೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಭಿನ್ನವಾಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆದ ಆದರ್ಶವನ್ನೂ ಅದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಆಧುನಿಕವಾದ ಚಿತ್ರಗಳು, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದಾಗ ಈ ಆದರ್ಶ ಎನ್ನುವುದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದವೂ ಬಂತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ

ಎನ್ನುವುದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅವೈಚಾರಿಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ಗುರಿಯೂ ಆಯಿತು. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯೆನ್ನುವುದು ಅದರ ಒಳಗೆ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರು. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಇದೆ. ಜನರು ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನೇ ಚಿತ್ರಿಸಿದರು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ನಾಯಕರು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಸಿಟ್ಟು ಬಂದವರು, ವ್ಯಗ್ರರಾದವರು ಮತ್ತು ಹತಾಶರಾದವರು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಿಗುವುದು ನವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶೈಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಶೈಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ವಿವರಿಸಿದರು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶೈಲಿ, ಸಮಾಜದ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸ್ಥಳವೂ ಶೈಲಿಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶೈಲಿಯು ಹೀಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಏನನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದನ್ನು ಯಾಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮರ್ಥಕರು ಮಾತ್ರವೇ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದೆ ಬಂದಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ. ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಅತ್ಯಂತ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕತಿಕವಾದ ಆವರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಹೋಗಲೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಎದುರು ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಇದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ಬಲಪಂಥೀಯರು ಇದ್ದಾ-ರೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಪ್ರಗತಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪ್ರಗತಿಯು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ನಮ್ಮ ಹೊಣೆಯು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು

ಮಹತ್ವವಿರುವುದು ಅದರ ಕಾಲದ ಗುಣದಿಂದ. ಶೈಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನಮಗೆ ಭೂತಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಶೈಲಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕು. ಯಾವುದು ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಮೌನಗೊಳಿಸುವುದು ನಿಜ. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಈವತ್ತು ಯಾವುದು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕಲಾವಿದರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಈವತ್ತು ಮೌನ ಮಾಡಲಾಗಿರುವುದು ನಿಜ. ನಾವು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಗತಿಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಪರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆ-ಯೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಹುಸಿಯಾದ ವಾದವು ಸುಳ್ಳನ್ನು ಅತಿಯಾದ ನೆಲೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೇ ರಾಚನಿಕವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಏಕಸೂತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಶೈಲಿಯಾಗಿ ಪಲ್ಲಟವೂ ಆಗುವುದು ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ರಾಗವು ಪಲ್ಲಟವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಇಡೀ ಚರಿತ್ರೆಯು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದೇ ಬೇರೆ ಥರ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಆದರ್ಶವನ್ನು ನೋಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ

ಕಷ್ಟ. ಹಾಗೇ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಆದಾಗ ರಚನೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕ ಆಶಯಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಯಾವುದು ಹಳತಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಹೊಸತು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯದು ಮತ್ತೆ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಹೊಸತು ಆಗಬಹುದು. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇಷ್ಟೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವು ಇದೆಯೋ ಅದು ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಅದು ನಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅವನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಬಂಗಾರದ ಸಂಕೋಲೆಗಳು. ಈ ಸಂಕೋಲೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಚರಿತ್ರೆಯು ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಭಾಗವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಹಳೆಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಡಿಗರ ಬಗ್ಗೆ ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ್ ಬರೆದ ಮಾತುಗಳು, ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಮಂಡಿಸಿದ ನಿಲುವುಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವರು ಬರೆದ ಮಾತುಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅವರು ಬರೆದುದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ರಾಜಶೇಖರ್ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಇಬ್ಬರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಇಬ್ಬರೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕಾರಣ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ

ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ಈ ತರಹದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಬರಹದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕಾರಂತರು, ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಲಂಕೇಶ್, ತೇಜಸ್ವಿ ಮುಂತಾದವರು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವರ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು ಅಷ್ಟೆ. ನಮಗೆ ನಡುಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಲೇಖಕನ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪ, ರನ್ನ ಮುಂತಾದ ಕವಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಅನೇಕ ಅಂತರವು ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಒಳಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೃಷ್ಣನು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೂ ಆಗಿದೆ. ನಡುಗನ್ನಡದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಪಲ್ಲಟವಾದಾಗ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸಂದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ರಾಜಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಗೌರವಾರ್ಹವಾದ ನಡವಳಿಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಆಗಿನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕರು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಭಕ್ತಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು, ಅದರ ನಿಲುವು ಬರೀ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವು ಲೋಕವನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಿಂಕರ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಆಗುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದು ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದು ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಲೋಕದ ಅಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹೇಳುವುದು ಗದುಗಿನ ವೀರನಾರಾಯಣನ ಕಿಂಕರ ತಾನು ಎಂದು ಮಾತ್ರ. ಗದುಗಿನ ವೀರನಾರಾಯಣ ದೇವರು ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನು ರಕ್ಷಿಸುವವನು. ರಕ್ಷಿಸುವವನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಅದನ್ನು ಕವಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂ–ದರೆ ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸನು ಬರೆದ ಸನ್ನಿವೇಶ (ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇದನ್ನೇ ಔರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ) ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಈ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗದಗಿನ ವೀರನಾರಾಯಣನ ಕಿಂಕರನಿಗೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಚರ್ಚೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅವನು ದ್ಯೂತ, ವಸ್ತ್ರಾಪಹಾರ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾದವನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕು: ಅದು ನಮಗೆ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಮಾಡಿಸಿದ ಶೈಲಿ. ಹಾಗೆಂದು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನನ್ನು ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ದಕ್ಷಿಣಾದಿ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆಗ ಎರಡನೆ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಓದಿದವನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ವಿವರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನು. ಇದರಿಂದಲೇ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಗಮಕ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಚಿತನಾದನು. ಯಕ್ಷಗಾನಕ್ಕೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹೇಳಿ ಮಾಡಿಸಿದ ಕವಿ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕುಮಾರವಾಲ್ಮೀಕಿ. ರಾಮಾಯಣದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಕುಮಾರ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನೇ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನನ್ನು ಓದಿದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭ. ಅನೇಕ ಅರ್ಥಧಾರಿಗಳು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಾನದಂಡವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತಾಳಮದ್ದಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಕಾವ್ಯದ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತರು ಹಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಷಟ್ಪದಿಗೆ ಹಾಡಲು ಬೇಕಾದ ಮಟ್ಟು ಒಂದು ಇದೆ. ಅದು ಲಯಬದ್ಧವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭ, "ಹುತ್ತದೆಡೆಯೊಳ್ ಬಿದ್ದು ಫಣಿ ಸಾಯಬಹುದೆ?" ಇದು ದ್ರೌಪದಿಯ ಮಾತು. ಆದರೆ ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಲ್ಲಿ "ಮುನ್ನ ತನ್ನನು ಸೋತ ಬಳಿಕ ಬಳಿಕೆನ್ನ ಸೋತರೆ ಸಲುವುದೆ?" ಈ ಮಾತುಗಳು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು

ಪದಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವು ಈ ಬಗೆಯದು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ರಸ ಮತ್ತು ಭಾವಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನನ್ನು ಓದಿದರೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಲಂಕಾರಗಳು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ರಸವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಉಪಮೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ದ್ರೌಪದಿಯು ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ : ಹುತ್ತದೆಡೆಯೊಳ್ ಬಿದ್ದು ಫಣಿಯು ಸಾಯಬಹುದೆ? ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಮಯೋಚಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ದ್ರೌಪದಿಯ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಈ ಮಾತುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಮತ್ತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ: ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನಾವು ತರಗತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಕುರುಡಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಇಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಬಳಸುವ ಮಟ್ಟುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಇದನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಪ್ತವಾಗುವುದು ಈ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಕ್ಷಣ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದ್ಯ ಪರಿಕರಗಳಿಗೆ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಚಲನಚಿತ್ರಗೀತೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ತಂತ್ರಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ವಾದ್ಯಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವು ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಈವತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಡುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬಳಸುವ ಪರಿಕರವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ದುಃಖ, ರತಿಯ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಡುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥಗಳು ಹೀಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ನಮಗೆ ಅದರ ನಾದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅನುಭವಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ–

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ದೂರದರ್ಶನದಿಂದ ಜನರು ದೂರ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಕ್ಷಗಾನವು ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಕಲೆಗಳ ಏಳು ಬೀಳುಗಳೇ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಈವತ್ತು ಹಾಡುಗಳು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಕಲೆಗೆ ಇರುವ ಧೋರಣೆಗೂ ನಾವು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಪರಿಕರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಇವೆ. ಇರಲಿ. ಅದು ಬೇರೆ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತರು ಹಾಡು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಪರಿಕರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂ ಅಥವಾ ಧ್ವನಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ, ತಾಳ, ಮೃದಂಗ, ಚೆಂಡೆಗಳು ಸಾಥ್ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಪರಿಕರಗಳು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ತಾಳಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ರಾಗ ಮತ್ತು ತಾಳ ಎರಡು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಆದರೆ ಆಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಾವವನ್ನು ಸ್ಫುರಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ತಾಳಮದ್ದಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಧಾರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ವೇಷಧಾರಿಗೆ ಕೂಡಾ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ನಮಗೆ ತಟ್ಟುವುದು ಹೃದಯ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಹೃದಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪೂರಕವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ರಸ ಮತ್ತು ಭಾವಗಳೇ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳಿದ್ದ: ಅದು ನಮಗೆ ಇರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಭಾಷೆಯ ಕುರಿತು. ಕಲೆಯು ಯಾವತ್ತು ನಮ್ಮ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದು ಅದರ ಹೃದಯ ಭಾಷೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಗಡಚಿಕ್ಕುವ ಸದ್ದುಗಳ ನಡುವೆ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಚಿತ್ರಗಳು, ಸಿನಿಮಾಗಳು ಯಾಕೆ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಿರಿಕಿರಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯು ಆಗುವ ಮದ್ದಲೆ, ತಾಳ, ಚೆಂಡೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪೆಟ್ಟುಗಳಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಈವತ್ತಿಗೂ ಅದು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಬೇರೆ ವಾದ್ಯಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು

ಗತನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮದ್ದಲೆ ಮತ್ತು ಚೆಂಡೆಗೆ ಮರವೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹೊದಿಕೆಯು ಚರ್ಮವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ನಾದವು ಬೇರೆ ಬಗೆ-ಯದು, ಮರದ ಬದಲಿಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಬಳಸಿದರೂ ಆ ನಾದವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಲಾವಿದನನ್ನು ತಾನು ಅಭಿನಯಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿತೆಯು ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬದಲು ಅಲ್ಲಿ ಕೌರವ, ದ್ರೌಪದಿಯರು ಮಾತ್ರವೇ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥ ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ತಾನು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹೀಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ನಿಲುವು, ಅವನು ಚಿತ್ರಗಳು ನಮ್ಮದು ಆಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ರಚನೆಯು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಮಾತ್ರ. ಹಳೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಅವನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಕವಿಯು ಆದ. ಅವನು ಜನಮಾನಸದ ಕವಿ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರುವ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ನಮಗೆ ಕಾಣಸಿಗುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಚಲನಶೀಲನಾದ ಕವಿ. ಅವನು ಹೇಳುವ ದ್ರೌಪದಿ ಮತ್ತು ವಿಧುರರು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು

ಈಗ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದು ಸೆಮಿನಾರಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇವತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಲೇಜು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದನೆಯ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳು, ಮೂರು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಲಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ನಾವು ಮಂಡಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಸರಳವಾದ ತರ್ಕಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದರೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆಸುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಓದುವ ವಿಷಯವೂ ಹೌದು. ಹೀಗೆ

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಅರ್ಥಹೀನರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಬಿಂಬವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ನಮಗೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯ ಹಾಗಲ್ಲ. ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕಲೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಮಾತಾಡಬೇಕಾದ್ದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ರೂಪಗಳನ್ನು. ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜೀವನದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ನಾವು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಡಿರೇಖೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ತನ್ನ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಲೆಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ. ಕಲೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಇದನ್ನೂ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಾವು ಏನೇ ಹೇಳಿದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಲೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಆನಂದವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ನಮಗೆ ಆನಂದವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಆನಂದವು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೀ ಆನಂದವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಆನಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ

ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತಟ್ಟುವುದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೂಡಾ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ವಿಚಾರ. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜವು ಕೆಲವನ್ನು ರೂಪೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬದಲಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಯೂ ಹೌದು. ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಬರೆದರು. ಅವರು ಬರೆದಂತೆ ಅಡಿಗರು ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅಡಿಗರು ಬರೆದಂತೆ ವೀಣಾಶಾಂತೇಶ್ವರರು ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಯಾವಾಗ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ನಿಯಮವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದನ್ನೇ ಕಾರಂತರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬರುವುದು ಈ ಜೀವನ ಎಂದರೇನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನೇಕರು ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ಜೀವನವು ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಕೈಚೆಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಅದು ಮನಸ್ಸೆ ಅಥವಾ ಅದು ದೇಹವೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನ. ಆದರ್ಶ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ಮಾತಾಡಿದರು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಅನೇಕರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ನಾವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು

ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಿದರು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಕಾರಂತರ ನಿಲುವು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಈ ನಿಸರ್ಗ ಎರಡು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯೆಂದು ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬರಹವು ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಬರಹವನ್ನು ಯಾವ ವಿಧದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರೂ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಳಗನಾಥರು, ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರು ಬರೆಯತೊಡಗಿದಾಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕಾರವು ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಮಾದರಿಗಳು ಇದ್ದವೋ ಅದನ್ನು ಅವರು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಹೊಸತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿದವನು ಮುದ್ದಣ. ಅವನು ಸಂಧಿಕಾಲದವನು. ಅವನ ಬರಹವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮುದ್ದಣ ಕುಮಾರವಿಜಯ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಬರೆದ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವಿದ್ವತ್ತುಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಯಗೊಂಡ ದೇವೇಂದ್ರ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅಸುರರ ಕಾಟವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಂಗವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಒಂದು ನಡೆಯೂ ಇದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಷಣ್ಮುಖನ ವಿಜಯದ ಕತೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ಥರ ಆಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಕತೆಯು ಹಳೆಯದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪುರಾಣದ ರೂಪವು ಇತ್ತು. ಯಕ್ಷಗಾನವು ಮೂಲತಃ ಪುರಾಣವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುದ್ದಣ ಬರೆದ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿಯು ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಮುದ್ದಣ ಮತ್ತು ಮನೋರಮೆಯ ಸಲ್ಲಾಪವು ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಗದ್ಯದ ಉದಯ. ಅಲ್ಲಿಯ ತನಕವಿದ್ದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಒಂದು ಹೊಸತನವು ಬಂದಿತು. ರತ್ನಾಕರನನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮುದ್ದಣ ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕ. ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯು ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ರಾಜಕೀಯದ ಒಂದು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಮನೋರಮೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: ಇನ್ನು ಪದ್ಯಗಳು ಸಾಕು. ಗದ್ಯಗಳು ಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈಗ ತನಗೆ ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಕತೆಯು ಬೇಕು. ಧಾರಾಕಾರವಾಗಿ ಸುರಿಯುತ್ತಿರುವ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಕತೆಯನ್ನು ಕೇಳಬೇಕು ಎಂದು

ಆಸೆಯೂ ಅವಳಿಗೆ ಇದೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಘಟನೆಯ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸತನದ ಬೀಜವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ತ ಜನರಿಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಂಜನೆಯು ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮುದ್ದಣನ ಆಸೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮುದ್ದಣನಿಗೆ ತನ್ನದು ಹೊಸದಾದ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಆತಂಕವೂ ಇದೆ. ಜನರು ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಅನಂತರ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದವು, ಮುದ್ದಣನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಇದೆ. ಹೊಸದಾದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಬರಹಗಳಿಗೆ ಹೊಸದಾದ ಬಾಗಿಲು ಬಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಆಗ ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಲುಪಿಸಲು ಒಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಪರಂಪರೆಯು ಹೇಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿದೆ. ಬರೀ ಭೌತಿಕವಾದದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಪತ್ತು ಅಲ್ಲ ಅದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದದ್ದು ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಯು ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಧೋರಣೆಯೂ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಆಗ ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿತು. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮಿತಿಯು ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಬಾರದು. ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಗೂಢವಾದ ಒಂದು ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ರುದ್ರವೂ ಹೌದು. ಅದು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯೂ ಹೌದು. ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವ ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹೊಸದಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ನಿಜ. ಹಳೆಯ ಜನರು

ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ತರುವಾಯ ಜನರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಹೊಸದಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ನಾವು ಈಗ ಹೊಸದಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ನಮಗೆ ಯಂತ್ರಗಳೂ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಈಗ ಏನಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು: ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು. ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೂ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದರ ಒಂದು ಸಾರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಇವೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರ, ರೈಲುಗಾಡಿಗಳು, ರೇಡಿಯೋಗಳು, ದೂರದರ್ಶನಗಳು, ಫೋನ್‌ಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಲು ಇರಬಹುದು: ರೇಡಿಯೋ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಲುಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಬದಲಿಯಾದ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಏನು ಮಾಡಬಹುದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುವುದು ಇಂಥ ಕಡೆಗೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಬಂಡವಾಳವಾದವೂ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನೇಕ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ನಿಜ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರ ಒಂದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೇಂದ್ರವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವು ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಒಂದು ಕುರುಡುತನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿತು. ಅದನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕುರುಡು ಕಾಂಚಾಣ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು. ಆಧುನಿಕವಾದ

ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಸುಖವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಬೇಕನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನವೂ ಆಗಿದೆ. ತರ್ಕ, ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಭೂಗೋಳ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಆಗಲೇ ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹಳೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬೇಳೆಯಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ಲೇಟೋ ಮತ್ತು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲರನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಪ್ಲೇಟೋನ ವಾದವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನಾವು ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ : ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆದ್ಯತೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕೃತತೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೆ ಒಂದೇ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದೆ ಅದು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಸದ್ಗುಣ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ತರ್ಕ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯೆ, ತರ್ಕ, ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಭೌತವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಭೂತ ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಂಬಲಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಂಬಿತು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಮಹತ್ವ ಬಂದುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಕಾರಣಗಳು

ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವೂ ಆಯಿತು. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಪುರಾಣದ ಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಸದಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವಿವರಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥವು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾದವು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಆಗ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಹೊಸನೋಟವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಪುರಾಣವನ್ನು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶಂಬಾ ಅವರೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಮಹತ್ವವು ಸಿಕ್ಕಿದ್ದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಣಿತವೂ ನಮಗೆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಇಡೀ ಭೂಗೋಳವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬಹುದು ಎಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಣಿತವು ಹೇಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪುರಾಣವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ದಾಖಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಯತ್ನ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆ. ಯಾವಾಗ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ದಾಖಲೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೋ ಅಗ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಿಗೆ ಹೇಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗತೊಡಗಿತು. ಪುರಾಣಗಳು ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ಬರೀ ಪುರಾಣಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳು ಜನರು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಆಚರಣೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಕಣ್ಕಟ್ಟಿನ ವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದುರಂತ ನಾಟಕವು ನಮಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳಿಗೆ ತಾರತಮ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೂ ಈಗ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದವು. ದೆವ್ವಗಳು ಮತ್ತು ದೇವರು ಇಬ್ಬರೂ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ಆ ಕಾಲದ ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ವಿವಿಧ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಎರಡರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಂದಿವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದರ ಚಿಹ್ನೆಯು ಬೇರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆ. ದೇವರು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಯಿತು. ದೇವರು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ಇದ್ದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬೇರೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವು ಬಂದುದರಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಇದು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯರು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕ್ರಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿತು: ವಸ್ತು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ದೈವೀಕೃಪೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಬಲ್ಲ. ತನ್ನ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲ. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ಮತ್ತು ಸ್ಮಶಾನ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ನಾಟಕವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು: ಎರಡೂ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣದ ಎಳೆಗಳು ಇವೆ. ಎರಡೂ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಠ್ಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡಿವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯುವುದು ಇಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅನ್ವಯಗಳು ಇವೆ, ಈ ಅನ್ವಯಗಳು ಆಧುನಿಕ ಯುಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಥಾನಕದ ಚೌಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ವ್ಯಾಸನು ಬರೆಯುವಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪಲ್ಲಟವೂ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಂದು ನೋಟವನ್ನು ಅದು ನಮಗೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳು ಹೊಸದಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕವು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ನಾಟಕದ ಕೃತಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಅಯಾಸ್ ನಾಟಕದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡ ರೂಪ. ನಾವು ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವನು ಅದರಲ್ಲಿ ಪಡುವ ಕಷ್ಟವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿಯೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶ್ರೀಯವರು ಈ ದುರಂತ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ನಾಟಕ ಗದಾಯುದ್ಧವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದುರಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರನ್ನನೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಪುರಾಣವನ್ನು ಭಂಜನೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೊಸಕಾಲದ ಹೊಸದಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅನ್ವಯಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮಹಾಭಾರತವು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಚಿತವಾದ್ದು. ಅದರ ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣಿಸದೇ ಇದ್ದ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ಇಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಸ್ಮಶಾನ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಗನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ಆಧುನಿಕವಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ತಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೊಸದಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪೌರಾಣಿಕವಾದ ಅನುಸಂಧಾನವು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇದರಿಂದ ಹೊಸದಾದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾಯಕನಿಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ನಾಯಕನಿಗೆ ಇದ್ದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವನು ಬೇರೆ ಥರದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಈ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣ ಧರ್ಮವು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೃಷ್ಣನು ಮೋಸಗಾರ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ದುರಂತವೂ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾಟಕವಾಗಿ ಒಂದು ಖುಶಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದುರಂತವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ

ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಯವರು ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದದು ಕನ್ನಡದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನಿಗೆ ದುರಂತವಿದೆ. ಅದು ಕರುಳು ಇರಿಯುವ ನೋವು. ನಮಗೆ ಈ ಥರದ್ದು ಸಿಕ್ಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಯಾಸ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ವಿಧಿಯ ಕಾಟವು ಇದೆ. ಅವನು ದುರಾದೃಷ್ಟವಂತ. ದುರಂತವೂ ಅಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನೂ ಅದೃಷ್ಟವಂತನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಕಳಾಹೀನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತನ್ನು ಮತ್ತೆ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ: ದೇವರು ಅಥವಾ ವಿಧಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಒಂದು ವಿಷಾದ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದುರಂತವು ಬರುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯು ಹೌದು. ದುರಂತವು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿದ ಮನುಷ್ಯರು ಅವರ ಅಂತರಂಗವು ಒಂದು ಥರವಾದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುವ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಂತರಂಗವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೀಗಾಗಲು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇಬ್ಬರ ಅನುಭವದ ಲೋಕಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಪಂಪ ಬರೆದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೋಡದೆ ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ವಾದವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಪದವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಮ್ಮ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ರಚನೆಗಳು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಬಳಸುವ ಪದಗಳು ಕೂಡಾ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಲೇಖಕನು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಡಿಗರು ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದದು

ನವೋದಯದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಓದಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಲೋಕವು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸತನ್ನು ಕೊಟ್ಟುದು ಸತ್ಯ. ಅವರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಲಯವೂ ಸಿಕ್ಕಿತು. ನವೋದಯಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯವು ಹೊಸದಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಅಡಿಗರು ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅವರು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಕವಿತೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಸೂರ್ಯೋದಯ, ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಸೂರ್ಯಾಸ್ಥ, ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಕಡಲು ಎನ್ನುವುದು ಅಡಿಗರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ರಾಮಚಂದ್ರ ಶರ್ಮ, ತಿರುಮಲೇಶ್, ಲಂಕೇಶ್ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಸುಂದರವಾದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದ ಅದನ್ನು ನವ್ಯರು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂಗತಿಯು ದಲಿತ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಯಾಕೆ ನವ್ಯರ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ದಲಿತರು ಬರೆದದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತು ಇಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಹೇಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳ ತೃಪ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ತನ್ನದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕೂಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣ

ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ಅಷ್ಟನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಓದುಗನಿಗೂ ಅನಿಸಬೇಕು ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಯ್ಕೆಯು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಲೇಖಕನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವು ಯಾವುದು ಇರಬೇಕೆಂದು ಓದುಗನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಓದುಗನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡದೇ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಅಪಾಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹೋಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಮುಂದೆ ಬಂದರೆ ಆಗ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳು ಹಿಂದೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ; ಯಾವುದು ಅಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಯಾವ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಉಪಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಸುಲಲಿತವಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಲಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ. ಸುಂದರವಾದ ಅಕ್ಷರ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ನಮಗೆ ಗ್ರಾಮಾಯಣ, ಹಳ್ಳ ಬಂತು ಹಳ್ಳ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳು ಅವುಗಳ ವಾಸ್ತವದ ಚಹರೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಸ್ತು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಿಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಮಗೆ ಗ್ರಾಮಜೀವನ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯ ಜನರು ಅವರ ಕಷ್ಟಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಬಹುಶಃ ರಾವ್ ಬಹದ್ದೂರ್ ಮತ್ತು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ವೈದ್ಯರು ಆ ತರಹ ಬರೆಯದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ಅಷ್ಟಾಗಿ ತಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಇಬ್ಬರೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇಷ್ಟೆ: ಅದನ್ನು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಲೇಖಕರು ಭಾವಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಮಣಾ, ದಾದ, ಪಡದಯ್ಯರು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಅವರ ಜೀವನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಆಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಅಮೂರ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ದಾದ ಕೂಡಾ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. ಬಾಳಾಚಾರ್ಯರೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಆದ್ದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅವಳು ಆ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಮೂರ್ತತೆಯು ಕಾಣುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಾವ್ ಬಹಾದ್ದೂರರ ನಿಲುವು ನಮಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ವಿವರವೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖೇನ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪಾದಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಹಸ್ರೆಲ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು. ಅದು ನಮಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವು ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು

ಇದು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ನೇರವಾದ ಒಂದು ನಕಲೂ ಅಲ್ಲ. ಲೇಖಕರಾಗಿ ರಾವ್ ಬಹಾದ್ದೂರರು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ನಮಗೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಮೌನದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕೃತಿಯ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಯಾವ ಮೌನದ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಹಸ್ಯಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ವಾಸ್ತವವು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಗುವುದು ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವುದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಕಾರಣದ ತತ್ವ. ಕಾರಣವು ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರ. ಮನುಷ್ಯನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೂ ನಾವು ಕಾರಣ ಸಹಿತವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಬರಹಕ್ಕೂ ಒಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಕಾರಣವು ಇದೆ. ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಬರಹವು ಒಂದು ಇಂದ್ರಜಾಲ ವಿದ್ಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಯಾವ ಲೇಖಕನೂ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಬರಹವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರು ಬರೆದಾಗ ಅವರ ಕಾರಣವು ಬೇರೆಯಿತ್ತು. ಅವರಾಗಲೀ ಗಳಗನಾಥರೇ ಆಗಲಿ ಬರೆಯ ತೊಡಗಿದಾಗ ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕಾರಣಗಳು ಗಳಗನಾಥರ ಕಾರಣಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಈವತ್ತು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ರೂಪಿಸುವುದು ಮತ್ತು ರೂಪವನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟುವುದು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ರೂಪಿಸುವ ಕಥನಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿದೆ. ನಾವು

ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಮಾತುಕತೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮಾತುಕತೆಗಳು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕಟ್ಟುವ ಮಾತುಕತೆಗಳು ಒಂದು ಥರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಾದದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ನಾವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಪದ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ರಷ್ಯಾದ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯು ಮಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಥರದ ನಿರೂಪಣೆ. ಅದರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಓದುಗನು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುವುದು ನಿಜ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದ. ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳು ನಮಗೆ ಉಪಯೋಗ ರಹಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಆಂಶಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: ಕಸೂತಿಯು ಕಲೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಯಾರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ? ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸೀರೆಯು ನಮಗೆ ಕಸೂತಿಯಿಂದ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸೀರೆಯಲ್ಲಿ ಚೆಂದವಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚೆಂದ ಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ

ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹರಿದು ಹೋದ ಸೀರೆಗೆ, ಹರಿದು ಹೋದ ಮಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಚಿಂದಿಯಾಗಿರುವ ಅರ್ಥಂಬದ್ಧ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು: ಅವನು ಭಾಷೆಯೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ರೂಪಿಸಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ. ಅವನ ಬರಹಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಹೋರಾಟಗಾರನಾಗಿದ್ದ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ನೋಟ್ ಬುಕ್‌ನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅವನ ನಿಲುವುಗಳು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲವು ಇರುವುದು ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ತಾತ್ವಿಕತೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯುವುದು ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೇತುವೆಯಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕುರಿತು ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿದೆ. ಅಲ್ತೂಸರ್ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ

ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಹೇಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಆಗಾಗ ತನ್ನ ಚಹರೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಹರಡಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳು ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. 1930ರಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಬರೆದದು ಅನಂತರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ನಿಜ.

ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮೊದಲ ವಾದ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಒಬ್ಬ. ಅವನು ತನ್ನ ನೋಟ್ ಬುಕ್‌ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಹೇಗೆ ಫ್ರೆಂಚ್‌ನ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭೌತಿಕವಾದದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಫ್ರೆಂಚ್ ಭೌತಿಕವಾದಿ ನಿಲುವು. ಬರೀ ಭೌತಿಕವಾದಿ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಆನ್ವಯಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತರ್ಕವನ್ನು ಯೋಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಆಲೋಚನೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಅವನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಸಂವೇದನೆಗೂ, ಆಲೋಚನೆಗೂ, ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಟ್ರೆಸಿಯು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ

ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು: ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಹೊರತು ನಾವು ಸಮಾಜವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರೆವು. ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಅದರಿಂದ ನಾವು ಹೊಸದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದೆವು. ಮನುಷ್ಯನು ಸ್ವತಂತ್ರನೇ? ಹೌದು ಎಂದಾದರೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೆ? ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟತು. ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜನರಿಗೆ ಇದ್ದ ಅವಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಮಗೆ ಅದು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಅವರಿಗೆ ಇದ್ದ ಶಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಆದರೆ ನವೀನ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ದೊರೆಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜನರು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮೊದಲೇ ಊಹಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಈ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿತ್ತು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಆಧಾರದ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ತರ್ಕ ರಹಿತವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಏಕಾ ಏಕಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವಲ್ಲ. ಅದು ಚಲನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗುಣವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭೌತವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವೆಂಬ ಮೇಲುರಚನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಿಸನ್ ನೋಟ್‌ಬುಕ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು

ಒಳನೋಟವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡೂ ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಮಾನವಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಭೌತಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವೋ ಅದು ಅನಂತರ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗ್ರಾಂಶಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಪದವೆಂದರೆ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದ ನಿರೂಪಣೆ. ಅದನ್ನು ಅಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ರೂಪವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಕ್ರಿಯಾರಹಿತವಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಅರಿವಿರಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅವನು ತಾನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಜಾನಪದ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ನಿಜ. ನೈತಿಕತೆ, ಧರ್ಮ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಹೇಳಲಾಯಿತು ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮೂಲಕವೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಏನೇ ಮಾತಾಡಿದರೂ ಇವತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು

ವಲಯದಲ್ಲಿ ತರುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಗೆ ಪ್ಯಾಸಿಸಂ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿತು ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈವತ್ತಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ವ್ಯವಹಾರ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ವಾಹಕವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ತಾತ್ವಿಕವೂ ಅಲ್ಲ. ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅತಾತ್ವಿಕತೆ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದರೆ ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೂಲಕ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ತಾತ್ವಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯ ಪ್ರಕಾರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ರೂಪವು ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಸಮಾಜವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗ್ರಾಂಶಿಗೆ ಮುಸಲೋನಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಗುರಿಯು ಇತ್ತು. ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಪಾರ್ಟಿಯ ಸದಸ್ಯನಾಗಿ ಅವನು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಯೋಗನಿಷ್ಠನೂ

ಆಗಿದ್ದ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಹೊರತು ಮಾಡಿದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಕೂಡಾ ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನೆಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯದ ಸರಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲು ರಚನೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷವು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪುಗಳ ನಿರ್ಣಯವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೂ ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಯಾವುದೇ ಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ., ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹಾದಿಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ತತ್ವವು ನಮಗೆ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಈಗ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗವು ಮುಂದೆ ಬಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲೆವು. ಹಾಗೆಂದು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು; ಅನ್ಯವನ್ನು ಮಟ್ಟಹಾಕಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ, ನೈತಿಕತೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. ಅದನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಜೀವನಾನುಭವ ಬೇಕು ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೊರಟರು. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧದ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಜಾನಪದದ ಹಾಡುಗಳು ಎದೆಯ ದುಃಖ ಮತ್ತು ಸುಖವನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಅನೇಕ ಹಾಡುಗಳ ಮೂಲಕ ಕತೆಗಳು ಜನರನ್ನು ಸಾಂತ್ವನಗೊಳಿಸಿದವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಅದರದಾದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ರಚನೆಗಳು ಇಷ್ಟೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಸೌಂದರ್ಯವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ದಾಖಲು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುಗಳು ಪಲ್ಲಟವಾಗಿವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಚಹರೆಯು ಪಲ್ಲಟವಾಗಿದೆ. ದೇಸಾಯಿಯವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ದೇವನೂರು ಬರೆಯುವ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ರಾಚನಿಕವಾಗಿಯೂ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅವರಿಬ್ಬರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇವೆ. ಇಬ್ಬರ ಕಾರಣಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ, ಇಬ್ಬರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ದ್ಯಾವನೂರು ಕಥಾಸಂಕಲನ ಬಂದಾಗ ಅನೇಕ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾದ್ದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದು ಸಮವಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕವೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಭಾರತದ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆದರೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ದ್ಯಾವನೂರರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕತೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೇಳುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ

ನೆಲೆಯನ್ನು, ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆಳದ ಗಾಯಗಳು ಅವಮಾನಗಳು ಇವೆ. ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಜೀವನದ ಕತೆಗಳು ಇವೆ. ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನೆನಪು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಲೇಖಕರು ಎಂದರೆ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು. ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ಅವಮಾನಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅನಧಿಕೃತವಾದದ್ದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಅವಮಾನವನ್ನು ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಬಾರದೆ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕೃತಿಗಳು ಸಮೂಹದ ಕೃತಿಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೂ ಅತ್ಯಂತ ಕಠೋರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥಾ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದವು. ಇವುಗಳು ನಮಗೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಥರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ದೇವನೂರರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ದೇವನೂರರ ಬರಹಗಳು ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜೀವನವೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಜೀವನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಆಶಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಓದುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಮೇಲು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಹಾಗೂ ಸುಶಿಕ್ಷಿತವಾದ ಮತ್ತು ಸುರಕ್ಷಿತವಲಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವರ ಬರಹಗಳು ರಾಕ್ ಅಂಡ್ ರೋಲ್ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಳವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಆ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ದೊರಕಿಲ್ಲ. ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒತ್ತಡವಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಅವರ ಕೃತಿಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರು ಬರೆದದು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಬರೆದದು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವಾದ ಮತ್ತು ದೇವರ ಎದುರು ಇರುವ ಮಣೆಯ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಶಾರದಾ ಪೂಜೆಯ ವೇಳೆಗೆ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಓದಬಹುದಾದ ಕೃತಿಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಿತ್ತು. ಕಾರಂತರ ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಅನೇಕ ಮಡಿವಂತರು

ಸಿಕ್ಕಾಪಟ್ಟೆ ಬೈದರು ಅಂತ ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಅತ್ತ ಮಡಿವಂತರಿಗೆ ಕಾರಂತರು ಅಷ್ಟು ಇಷ್ಟವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇತ್ತ ಇದರ ನಡುವೆ ಕಾರಂತರು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾದ ನಡೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈವತ್ತಿಗೂ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಲೇಖಕರು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅನುಭವವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದು. ಅವರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸಂಗತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದದ್ದು ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಅನುಭವದ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ರೂಪಗಳು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲವೊ ಅದನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರ ಕಥಾನಕಗಳು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವ ಜೀವನಕ್ರಮವು, ಹೊರ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅದು ನಮಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೋಟ ಮತ್ತು ಅನುಭವವು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾರಂತರು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಮನುಷ್ಯರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವರು ಜೀವನವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಡಿಯರಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ. ಚೋಮನಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದೇ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ: ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ದರ್ಶನವೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು

ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕಲಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹಿಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾವುದರ ಹಿಂದೆ ಹೋಗಬೇಕು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದೂ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯರೇ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಮತ್ತೆ ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಲ್ಲ. (15-10-20).

ಕೊನೆಯ ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆ

ನಾವು ಏನೇ ಮಾತಾಡಿದರೂ ಈವತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಜೀವನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಜೀವನದ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ದರ್ಶನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದರಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಜೀವನದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪಾರೋತಿ ಮತ್ತು ಸರಸೋತಿಯರು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅವರ ಅವರವರ ಹಣೆ ಬರಹದ ಮತ್ತು ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅದು ಬಾರದೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವರ ಜೀವನವು ಅವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದುಸ್ತರವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಸಿದ್ಧಾಂತ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ದರ್ಶನವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುವುದು ಹೀಗೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಕ್ತಾಯವು ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ನಮಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕುಂ.ವೀ ಯವರ ದೇವರ ಹೆಣ ಕತೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ದೇವರ ಹೆಣದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದು ಹಸಿವೆಯಲ್ಲಿ. ಇಡೀ ಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಊರು ಮತ್ತು ಊರಿನ ಗೌಡರ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕತೆಯು ಬರೆದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಆನಂತರದ ಅನೇಕ ವಿವರವನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ಏನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಎಂದರೆ ಏನು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈಗ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೀಕರವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಈವತ್ತಿಗೂ ಇರುವುದು ಅದೇ ಗೌಡರು ಮತ್ತು ಅವರ ಯಜಮಾನಿಕೆಗಳು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು ಇವೆ. ಗಬಾಳ, ಉಚಲ್ಯಾ, ಕುಣಿಯೇ ಘುಮ, ಕಾರ್ಯ, ಒಡಲಾಳ, ಗೌರ್ಮೆಂಟ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಊರು ಕೇರಿ, ದೋಪ್ಡಿ, ಚೋಮನದುಡಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವ ವರ್ಗವು ಇದೆ. ಊರಿನ ಗೌಡರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ತಲಾಂತರದಿಂದ ಈ ಸವಲತ್ತನ್ನು ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಹಿಡುವಳಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸವಲತ್ತನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಅನುಭವಿಸಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರು ಮೂಲತಃ ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜ-ಕಾರಣದ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರೂ ಸತ್ಯ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ರೋಚಕವಾದ ಒಂದು ಸರಕಾರವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ-ಯೂ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಆಡಳಿತಶಾಹಿಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದೂ ಸತ್ಯ. ಆಧುನಿಕವಾಗಿಯೂ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಜಾನಪದ ರೀತಿಯ ಆಢಳಿತ

ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಾಮೈತಾಳ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಮಾತ್ರ. ಇದೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಡೆತನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಥರದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಇದರ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವೆಂದರೆ ವಂಶಾಡಳಿತ ಕ್ರಮ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಾಯಕರು ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ನಾವು ಪುಡಿ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಜಾನಪದ ನಾಯಕರೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಮೊದಲ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಅನಂತರ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಅದು ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬೇರೆ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಸಮಾಜದ ಚಿತ್ರವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಏನು ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರೂ ಅನುಭವಿಸುವಂತೆ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ನಾವು ಈಗ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಎಲ್ಲಿ ತಲುಪಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜನರು ಹೇಗೆ ವಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಉಳಿದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಿಡಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭ. ಸರಕಾರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸರಕಾರವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸೈನ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸರಕಾರದ ಪದ್ಧತಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವಿಶೇಷವಾದ ಅಧಿಕಾರವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ-ರೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸರಕಾರದ ಮಾದರಿ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳಿಂತ ಇದೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಸರಕಾರವೆಂದು ನಮಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ನಿಜವೂ ಕೂಡಾ. ಆದರೆ ಮಹಾಯುದ್ಧವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿತು ಮಹಾಯುದ್ಧವು ವೀರರ ಯುಗ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ನಾಯಕರೂ

ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ, ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಉಂಟಾದವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಬೇರೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟವು. ಇದರಿಂದ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾಯಿತು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಕಾಣಿಸಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಲು ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಥರ ಹೇಳಿದರು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದುದು ಸತ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ವಿಕಾಸವಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ಏಕ ಸೂತ್ರವೂ ಬೇಕಾಯಿತು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ।

ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗಗಳು

ಯಾರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ, ಇಲ್ಲವೇ ಅವರು ಸತ್ಯದ ಪರವಾಗಿ ಇದ್ದಾರೆಯೋ ಎನ್ನುವುದು ಶ್ರದ್ಧೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಕರು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅದು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕಾಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ನಿಜ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ನಾವು ಹೇಗೆ ಇದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ನಾವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮೂರ್ತಿಯು ಬೇಕೋ, ಬೇಡವೋ ಎನ್ನುವುದೂ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ಚೋಮನದುಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ

ಮತಾಂತರವಾಗದ ಹಾಗೆ ತಡೆದದ್ದು ಕಲ್ಕುಡ ದೈವ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಭಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಭಯವು ಬಂದುದು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ. ಕಲ್ಕುಡವು ಇರುವುದು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಭಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ಭಯವು ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವ ಕಡೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಪಾಪವನ್ನು ತೊಳೆಯಲು ದೇವರನ್ನು ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ದೇವರು ಅಂದರೆ ಎಷ್ಟು ಭಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಭಾರತೀಪುರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಲಿಗ್ರಾಮವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು ಒಂದು ಭಯವೂ ಹೌದು. ಶೂದ್ರ ಆ ಕಲ್ಲನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದು. ಅದು ಮೈಲಿಗೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ದೇವರು, ದೇವಾಲಯ, ಚರ್ಚ್, ಮಸೀದಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ದೇವರು ಅಮೂರ್ತ, ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಸತ್ತವನು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಸೇರದೇ ಹೋದರೆ ಅವನು ದೆವ್ವವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ದೆವ್ವ ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುವುದೇ ನಮಗಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ. ಪ್ರೇತವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ ಮಂತ್ರವಾದವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ರನ್ನನ ಸಾಹಸಭೀಮ ವಿಜಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರೇತಗಳು ಕೌರವನ ಎದುರು ಬಂದು ಅವನಿಗೆ ಹಂಗಿಸುತ್ತವೆ. ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ನಾಟಕಲ್ಲಿಯೂ ದೆವ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಯವರ ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ದೆವ್ವದ ಸುದ್ಧಿಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯಗಳು ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಿರುಗಾಳಿಯ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಭೂತ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವುದು ನಿಜ. ನಮಗೆ ಭೂತ ಮತ್ತು ದೆವ್ವವನ್ನು ಓಡಿಸಲು ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ದೇವರ ನಾಮವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಏಸುವನ್ನು ಶಿಲುಬೆ ಏರಿಸಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಹೃದಯ ವಿದ್ರಾವಕ ಘಟನೆ. ಆದರೂ ಅವನ ಶಾಂತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಏಸು

ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ತಾನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ದೇವರ ಸಂಗತಿ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ದೇವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಡಬಾರದ ಯಾತನೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಮ ದೇವರು, ಆದರೆ ಅವನು ಉಳಿದವರಂತೆ ಪಾಡುಪಡುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಅವತಾರವನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಉದ್ದೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅವನು ಪಾಪಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನೀನು ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆ. ನಿನಗೆ ಪುಣ್ಯವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಸೇರುತ್ತಿ. ಒಮ್ಮೆ ದೇವರನ್ನು ಸೇರಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್‌ಜನ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಗುಟ್ಟು. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅನುಮತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಆಯಿತು. ದೇವರು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರಿಗೆ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖವು ಇದೆ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ಅವನು ಒಂದು ಆತ್ಮರತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಮ್ಮೆ ಮನುಷ್ಯರು ಅವನ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದರೆ ಮುಗಿಯಿತು. ದೇವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಎರಡೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಅವನು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪುಣ್ಯವಂತರಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹುಟ್ಟು ಇಲ್ಲದೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತೇವೆ. ಈಗ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾರು ದೇವರ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಹೇಳಿಸಿದರು. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಅನುಮತಿಯು ಇರುತ್ತಿತ್ತೇ? ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಥರ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅವನು ಬಲಾಢ್ಯ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಲೆಬ್ರಾಂಚೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಯು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಂತ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಅವನು ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಕೇಂದ್ರವು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ನೀತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ದೇವರು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಒಂದು ಪಾತ್ರನ ವಹಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಕ್ತವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಸಂಭವ ಆಗಿದೆ. ಆತ್ಮವು ನಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾದಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತತೆಯನ್ನು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಲ್ಲಿ

ಗಮನಾರ್ಹ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಮವು ಅವನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಅವನ ದೇಹದ ಅಂತ್ಯದಿಂದ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ಅಂದರೆ ತಂದೆ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ. ಮನುಷ್ಯರು ಅಂದರೆ ದೇವರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಯ ಮಕ್ಕಳು. ದೇವರು ನಮ್ಮ ಕರುಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ನಮಗೆ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಭಯವು ಬೇಕು. ನಾವು ನೆರೆಹೊರೆಯವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕು. ಇದು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಒಂದು ತರ್ಕ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ತರ್ಕವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ದೇವರ ಕೃಪೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆ? ಆಗ ನಮಗೆ ಒದಗುವುದು ಒಂದು ದುರಂತವು ಮಾತ್ರವೇ. ನಮ್ಮ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ಒಂದು ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ದುರಂತ. ಮತ್ತೊಂದು ನಮ್ಮ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ದುರಂತ ಮತ್ತು ಸುಖಾಂತಗಳು. ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದುರಂತವು ಕಾಣುವುದು ಅದೃಷ್ಟದ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿಧಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ವಿಧಿಯು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಯಾಕೆ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದುರಂತದ ನಾಯಕನು ವಿಧಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಓಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಜೀವನವನ್ನೇ ಅವನು ನಾಶ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆದಾಗ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅದೃಷ್ಟ. ಆದರೆ ಈ ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಿಧಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮಾತನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿದ ಈಡಿಪಸ್ ಕೊನೆಗೂ ವಿಧಿಯ ಆಟಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಧಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಬಯಕೆ. ವಿಧಿಯ ಮಾತನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಕೊನೆಗೂ ಅವನು ಅದರಿಂದ ಸೋಲನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದುರಂತವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಮತ್ತೊಂದು ದುರಂತವನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಸಭೀಮವಿಜಯದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೌರವನು ತನ್ನ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಉದಾತ್ತನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ಎಂದರೆ ಬೇರೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ವಿಧಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ

ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಧಿಗೆ ಕಣ್ಣು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಜೈನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೌರವೇಶ್ವರನು ವಿಧಿಯು ಬರೆದ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅವನ ಹಣೆ ಬರಹ. ಅದನ್ನು ಬರೆದವನು ಬ್ರಹ್ಮ. ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದುದನ್ನು ಎಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಜ್ಜಿದರೂ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ದುರಂತದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ದುರಂತದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಮಯದ ಒಂದು ಕತೆಯು ಸಿಗ್ನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಿಗ್ನೆಯ ದುರಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಿಗ್ನೆಯು ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರ. ಅವಳ ಮನೆತನವನ್ನು ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಶ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸಿಗ್ನೆ ಮತ್ತು ಅವಳ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧಿ ತಮ್ಮ ಮನೆತನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವಳು ತನ್ನ ತ್ಯಾಗಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಒಂದು ನಾಟಕೀಯತೆಯೂ ಇದೆ. (ಈ ಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇರಳವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ವಿವರವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕುರಿತು ವರ್ಣ ಚಿತ್ರಗಳ ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ.) ಆದರೆ ಈ ಕತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕಯುಗದ ಕತೆ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಿಗ್ನೆಯು ಇರುವುದು ಆಧುನಿಕವಾದ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಆ ಕತೆಯು ದೇವರು ಇಲ್ಲವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಕತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅವಳು ತನ್ನ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದು ಅವಳ ವಿಧಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅವಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಪ್ರೇಮವಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವಳು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತೊಂದು ತ್ಯಾಗ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಷರತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಟುಲೆರೂ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೋ ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕು. ಮದುವೆಯಾದರೆ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಅವಳ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವಳ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧಿಯನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮದುವೆಯು ಆಗದೇ ಹೋದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಅವಳು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಗೆ ತಾನೇ ಗುಂಡಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಉಳಿದವರನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಮೇಲೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಂಥಾ ವಿಶೇಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಲಿಯಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ

ಕೊನೆಯ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದುರಂತವು ನಡೆಯುವುದು ಹಿಂದಿನ ದುರಂತಗಳ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ನೋವೂ ಇದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚಹರೆಯು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ದುರಂತ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಚಹರೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾವು ಕೂಡಾ ಬರೀ ದುರಂತವನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಜೀವನ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಿಗ್ನೆ ಮತ್ತು ಅವಳ ಸಾವು ಉದಾತ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕತೆಯು ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಾವು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದು ದುರಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಊರಿಗೆ ನೀರು ಬೇಕು. ನೀರು ಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ತ್ಯಾಗವೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕೇತದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗ ಅಂದರೆ ಆ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಇತ್ತು ಎಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ರುದ್ರ ನಾಟಕಗಳು ಹೆಸರಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ನಮಗೆ ರುದ್ರವಾದ ಒಂದು ಸೌಂದರ್ಯ. ಸಾವು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಮರಣ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲಿ ದುರಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚರಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಆಗಿನ ನಾಟಕಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ರಂಗಭೂಮಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಸಂಭ್ರಮ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಜೀವನದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಅಂತರಾಳದ ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಸೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ಇವುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಆತಂಕಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾವು ಒಂದು ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೋವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಆತಂಕವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈಡಿಪಸ್ ಒಂದು ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೌದು. ಅದೇ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ, ಅದೇ ರೀತಿಯ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯಗಳು, ಅದೇ ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಸಂಕಟಗಳು ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾವು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಯ. ಅದು ಒಂದು ನಮಗೆ ಸದಾ ಇರುವ ಆತಂಕವೆಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಭಯವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸದಾ ಅವನತಿಯ ಆತಂಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ನೋಡಬಹುದು: ಸಾವನ್ನು ನಾವು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಬಂದಿತ್ತು, ಸತ್ತ ನಂತರ ನಮ್ಮ ಜೀವವು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕರು ಕೇಳಿದರು. ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ನಮಗೆ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ವಿವಶರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದ ಸುಯೋಧನ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬರಬಹುದು: ಸಿಗ್ನೆಯು ಸಾವನ್ನು ತಾನೇ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಸಾವು ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಸಾವನ್ನು ಅವಳು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಅವಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ತನ್ನ ತಾಯ್ನಾಡು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಘನತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ. ಸಾವಿನ ಮೂಲಕ ಅವಳು ತನ್ನ ಋಣವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಸಿಗ್ನೆಯು ಈಡಿಪಸ್ ಅಥವಾ ಅಂತಿಗೊನೆಯ ಥರ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾವನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅದೇ ಸವನ್ನು ಕಿರ್ಕಗಾರ್ಡನಂತವರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತ ಬೋಧನೆಯು ಹೇಗೆ ಉಳಿಯಿತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರ. ದೇವರು ತಂದೆ.

ಸಾವು ಆದರೂ ನಮಗೆ ಮತ್ತೆ ಜೀವನವಿದೆ. ದೇವರು ಒಬ್ಬನೇ. ದೇವರು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ. ದೇವರು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ. ದೇವರು ನಮ್ಮ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನೇಕ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದರು. ಅನೇಕ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ದೇವರು ಸತ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವುಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ದೇವರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರತೀಕ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಬೆನ್ನು ಮೂಳೆ. ಧರ್ಮವು ದೇವರನ್ನು ತನ್ನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ನಿಜ ದೇವರು ನಮನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕರುಣೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದಾರಿ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ದೇವರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ನಾವು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಒಂದು ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡನೆಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಡೇನಿಯಲ್ ಸಿ.ಡನೆಟ್ 2007 ಬ್ರೇಕಿಂಗ್ ಸ್ಪೆಲ್ ಪುಟ 11 ಪೆಂಗ್ವಿನ್) ಅದರ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳದ ಹಾಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ದೇವರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪೂಜಾರಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರಚನ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ದೇವರು ನಮಗೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರೇತಗಳು ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಅವು ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಯಾಜಮಾನ್ಯ

ಲಕಾನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದ ಅನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಲಕಾನ್ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕಲ್ಪಿತ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಕಾನ್ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವುದೆಲ್ಲಾ ಆಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಪೋಲೀಸರು, ರಾಜ ಮುಂತಾದವರು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದೇ ಹೋದರೂ ಅವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನ್ಯಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು, ಆಸೆಗಳು,

ಕನಸುಗಳು, ನಿಯಮಗಳು, ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೆ ಅನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಅನ್ಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಮಾಟ, ಮಂತ್ರಗಳ ಭಯ. ಇವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ನಿಜ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ತಂದೆ, ಅಜ್ಜ ಮತ್ತು ಮುತ್ತಜ್ಜರಿಗೆ ಪಿಂಡವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪಿಂಡ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗವು ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ತವರಿಗೆ ತಿಲೋದಕವನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳು ನೀರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪವಿತ್ರವಾದ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಜನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವರ ಮಧ್ಯದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರೇತ ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳ ಕುರಿತು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹೋಲಿ ಗೋಸ್ಟ್ (ಪವಿತ್ರ ದೆವ್ವ?) ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದು. ಅದನ್ನೇ ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೂರನೆಯದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಸಂಕೇತವೂ ಹೌದು. ದೇವರು ತಂದೆ, ಮಗ ಮತ್ತು ನಾವೇ ದೇವರಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಹಳೆಯ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಗಸ್ಟ್ ಎನ್ನುವ ಪದವು ಇದೆ. ಅದರಿಂದ ಗೋಸ್ಟ್ ಎಂದು ಬಂತು. ಸತ್ತವನ ಶಕ್ತಿಯು ಗೋಸ್ಟ್ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜನರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಕರುಣಾಜನಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ಮಧ್ಯೆ ಇದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೆವ್ವಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪ್ರೇತಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ದೇಹವು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರೇತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಜನರು ಕೇಡು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೋಲಿ ಸ್ಪಿರಿಟ್ ಅಂದರೆ ಪವಿತ್ರವಾದ ಆತ್ಮ. ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜೆಕ್ ಕೊಡುವ ಉದಾಹರಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಇದೆ. ಆ ಚಿತ್ರ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹೊರಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇರುತ್ತದೆ. ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಆಚೆಗೆ

ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಚಿತ್ರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅವಕಾಶವು ಮೂರನೆಯದು. ಅದನ್ನು ಮೂರನೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದುವೇ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಜಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೂಡಾ ಇದುವೇ ಆಗಿದೆ. ಎರಡು ಚಿತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಜಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಖಾಲಿಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಎರಡು ಚೌಕಟ್ಟಿನ ನಡುವೆ ಏನಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ನಾವು ಕೇಳಬಹುದು: ಎರಡು ಚಿತ್ರಗಳು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ.. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವೂ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ನಿಲುವು ಬೇಕಾಗಬಹುದು: ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಬರ್ಗಸನ್ ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ನಿಷ್ಠತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವೂ ಈವತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ತೂಸರ್ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ನಾವು ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಷ್ಟು ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೇ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಭಾಷೆ. ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ವಿನಯವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ ಸರಕಾರದ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾದ ಪೋಲೀಸರಿಗೆ ನಾವು ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸರಕಾರವು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ

ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವ ಅನ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಇರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಇದರ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನಂಬದೇ ಇರುವವನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ನಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೇ ಹೋದಾಗ ಅನ್ಯವನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾರಾದರೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದಾದರೆ ಅವರು ನಮಗೆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪದೇಶವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಶ, ಉಪದೇಶ ಮತ್ತು ಸಲಹೆಗಳು ನಮಗೆ ಯಾವತ್ತು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ದುರ್ಬಲರಾಗಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಹತ್ತಿರ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ನೋವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ವರ್ಗಾಂತರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಚಲನೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಇದು ಅನ್ಯರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗಾಂತರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಅದನ್ನು ಯೋಚಿಸಲು ಶುರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ದ್ವಿಗುಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಯಾವಾಗ ಇದು ಉನ್ಮಾದದಿಂದ ಮನೋವಿಕಲತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಸಂತೋಷ ಪಡಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮಗೆ ತಗ್ಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಅದನ್ನು ಹೊರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ

ಇಲ್ಲಿ ಅದು ನೇರವಾಗಿದ್ದರೂ ನಮಗೆ ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಧ್ಯವರ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಮೊದಲ ಮಾತಿಗೆ ನಾವು ಬರಬಹುದು: ನಮಗೆ ಮೂರನೆಯಾದ ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರೇತದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ದೇವರು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ

ಕೃಷ್ಣ, ರಾಮ, ವಾಮನ, ಶ್ವೇತವರಾಹ ಮುಂತಾದ ದೇವರ ಅವತಾರಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿಯು ಇದು ನಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಮುಕ್ತಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆಯೂ ನಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಪ್ರೇತವಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವು ಯಾವಾಗ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಪ್ರೇತವು ಜೀವಂತ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಆವಾಹನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರವಾದ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕಲ್ಪನೆ. ದೇವರು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಗೊತ್ತಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ದೈವೀವಾದಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಎಷ್ಟು ಇದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯು ಎಷ್ಟು ಇದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಯಾಕೆ ನಂಬುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ನಮ್ಮ ಉತ್ತರವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭ. ನಮಗೆ ದೇವರು ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ನಮಗೆ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ.

ದೇವರನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇವೆ ಆದರೆ ದೆವ್ವವನ್ನು ನಂಬುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ದೇವರು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾನೆ? ದೇವರು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿ, ಒಂದು ಫೋಟೋ, ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಸಿಗುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಂಬುವವರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವವರು ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ದೇವರನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ದೇವರು ನಮ್ಮ ಕರುಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವರಿಗೆ ಅವರ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸ್ಥಿರತೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ದೇವರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ದೇವರನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಡಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಇದನ್ನು ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂಕೇತದ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ದೇವರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸೀಮಿತ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಶಿಲುಬೆ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಅಮೂರ್ತತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ತಾನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದದ್ದು ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನವೀಯತೆಯು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯು ಹೇಗೆ

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನಲ್ಲಿ ಮಾನವರ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳಿದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಸಮೂಹ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒರಸಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅದೇ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮಾನವೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಅರಿವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ಇದ್ದೇವೆ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಕ್ಕಳ ಕಥಾಲೋಕವೂ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮನ್ನು ಸಾವಿನ ಭಯ ಮತ್ತು ಆತಂಕವನ್ನು ದೇವರು ದೂರಮಾಡಿ ನಮಗೆ ಅಮರತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಅದು ನಿಷ್ಕಳಂಕವಾದ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಬದ್ಧತೆ. ಅದು ಬಾಹ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹತಾಶನಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ಭಯವೇ ಅಥವಾ ಪ್ರೀತಿಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ನಿಯಂತ್ರಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅವನು ದೇವರು ಆಗಬಹುದು. ತಾಯಿ ಅಂಬಿಕೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನ. ದೇವರನ್ನು ನಾವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗುವಂತೆ ನೋಡಲು

ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರು ನಮಗೆ ಆಯಾ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಖಚಿತ. ದೇವರು ನಮ್ಮ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ವರ್ತನೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹಿಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕಾರಂತರೂ ಹೇಳಿದ್ದರು. ನಮಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಪೌರಾಣಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುರಾಣದ ಕೃಷ್ಣ, ರಾಮ ಮುಂತಾದವರು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ಕತೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಬಹು ಜನರನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ನಂಬಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಕತೆಗಳು ಒಂದೆರಡಲ್ಲ. ದೇವರು ಸತ್ತರೂ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳು ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಭಯ ಪಡುವುದರಿಂದ ಅವನು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೀಗೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹಾಕುವುದರಿಂದಲೇ ನಾವು ನಾವಾಗಿ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಗಳು ಅವನ ಆದೇಶದ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಿಮಿನೋ ವೆಲ್ಸ್ ಹೇಳುವ ವಾದಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವಳು ಎಲ್ಲವೂ ದೇವರಿಂದ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ದೇವರು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. (ಸಿಮೊನೆ ವೇಲ್ 1951 ವೆಯಿಟಿಂಗ್ ಫಾರ್ ಗಾಡ್ – ಹೇಫರ್ ಆಂಡ್ ರೊ ಪಬ್ಲಿಷರ್) ಅವಳ ಪ್ರಕಾರ ದಾಸ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದೇ ಪ್ರಾಚೀನ ರೋಮ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಿಂದ. ಗುಲಾಮನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಅರ್ಧಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಸಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವಳ ನಿಲುವು. ದೇವರು ಸಂಕೇತವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನಮಗೆ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಅಪಾಯಗಳು

ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದರ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ವಿವೇಕವು ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಒಂದು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ? ಇನ್ನೊಂದು ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ? ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ನಾವು ದೇವರು ಬೇರೆ, ನಾವು ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಯು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಅನುಕೂಲ ಮತ್ತು ಅದು ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕ ನವ್ಯದ ಲೇಖಕರು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಕೇಡು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಎಂದು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಕೇಡು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎರಡನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯದು, ಅತ್ಯಂತ ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ದೇವರೇ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಯಾರೋ ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ದೇವರೂ ರೂಪಿಸಲಾರ. ಅದರ ಬದಲು ನಮ್ಮ ಪರಿಸರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯರು ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೀಗೆ ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಬಳಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಯಂತ್ರಗಳೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಬದಲಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಬಹಳ ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಸತ್ಯಗಳ ರೂಪವೂ ಈವತ್ತು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ.

ಮತ್ತೆ ನಿರೀಶ್ವರರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ಯಾರನ್ನು ಯಾರು ನಂಬಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ನಮಗೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಲಕಾನ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಕಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲಕಾನ್‌ನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವ ಮತ್ತು ಪುರುಷತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಸೂಚಕಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿವೆ. ಯಾವುದು ಸ್ತ್ರೀತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಗುರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಕ್ರಿಸ್ತನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನ ಕುರಿತಾದ ವಿವೇಚನೆಯು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಾವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಚಿತ್ರವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಸೂಚನೆಗಳು ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅನೇಕ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ದೇವರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರ ನಿಲುವು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಸಂಬಂಧಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಆಳು ಮತ್ತು ಒಡೆಯರ ಥರ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಎನ್ನುವವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ಒಡೆಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೋ ಅಥವಾ ನಾವು ದೇವರನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ವಚನಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಗೊಸ್ಪೆಲ್ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯು ಇದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಅನಂತರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಿಶಿನರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ವಿಚಾರವೆಂದು ಅದು ಹೇಳಿತು. ಮ್ಯಾಥ್ಯು ಗೊಸ್ಪೆಲ್ ಎನ್ನುವುದು ನ್ಯೂಟೆಸ್ಟಮೆಂಟ್‌ನ ಮೊದಲ ಪುಸ್ತಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೋಧನೆಯ ವಿಷಯವೂ ಇದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸೇವಕ ಮತ್ತು ಅವನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಬೇಕು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ದೇವರು ನಮಗೆ ಕರುಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಾವು ಅಧಃಪತನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವು ದೇವರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಹೀಗೆ ಇದೆ. 'ನೀನು ಕಳವನ್ನು ಮಾಡಬೇಡ. ಆದರೆ ಈ ಭೂಮಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿರುವುದು ದೇವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಆಸ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ದೇವರ ಕೊಡುಗೆ'. ಖಾಸಗಿಯಾದ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಕೂಡಾ ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ

ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೆಳೆದವು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿಯಾದ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದೇವೆ. ನಮಗೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅನ್ಯರನ್ನು ಸಹಿಸುವುದು ಇಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಮಾನವೀಯ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ದೇವರನ್ನು ನಾವು ನಂಬದೇ ಇದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾಸ್ತಿಕರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಆತಂಕವನ್ನು ದೇವರು ಹೇಗೆ ದೂರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ದೇವರು ನಮಗೆ ಅನ್ಯ ದೊರೆಯಾದರೆ ನಮಗೆ ಅವನು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಂಬಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಅಂಜಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವವರು ಇರುವ ಹಾಗೆ ದೇವರನ್ನು ನಂಬದೇ ಇರುವವರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆಸ್ತಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅವರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆಯೋ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಯೇ? ನಿಸರ್ಗವು ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ' ಒಂದು ಆಧಾರವು ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಫಾಸ್ಕಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ವೇಗರ್ ಮತ್ತು ಅವನ ತರ್ಕವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಅಥವಾ ದೇವರು ಇಲ್ಲ. ಈ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ'. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫಾಸ್ಕಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದದ್ದು. ಅವನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಫಾಸ್ಕಲ್ ಕೆಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಅಥವಾ ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು

ನಮ್ಮ ಹತ್ತಿರ ಯಾವುದೇ ಆಧಾರಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಯಾವುದನ್ನೇ ಆಗಲಿ ನಂಬುವುದು ಮತ್ತು ನಂಬದೇ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಂಬಿಕೆಯು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ತಾರ್ಕಿಕವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಧಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನೀತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ನಾವು ನಂಬದೆಯೂ ನೈತಿಕರಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೈತಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ದೇವರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಡೆನಿಸ್ ಡಿಡೆರೊಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದ ನಾವು ತಳೆಯುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಕರೆದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಅಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು. ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೂ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಜನ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಮೀರುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಜುದೇಯಿಸಂನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಾದವು ಇದೆ: ದೇವರು ಎರಡು ಸಲ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಯುವುದು. ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ. ಇದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ರೂಪವನ್ನು ಬಹಳ ಜನರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾರನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಬರೀ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನೀರಿಶ್ವರವಾದವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯು ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಈಶ್ವರೀಯವಾದವು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಂಗಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬಹಳ ಇವೆ. ದೇವರು, ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ದೇವಾಲಯಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು

ಕೂಡಾ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಫಾಸ್ಕಲ್ ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಜನರು ನಂಬುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆದಿದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಜನರು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅದರ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳು ಹೊಂದಿದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಕೆಲವು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ, ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಇದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು: ಅಮೇರಿಕಾ ಈವತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಾನು ಬಿಗ್ ಬಾಸ್ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೊಜಿನ್ ಕತ್ರಾನಿ ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮೌನದಿಂದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹಣವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ನೋಡಿದ ಎಂದು ಕೂಡಾ ವಿವರಿಸಿದ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತನ್ನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಏನು ಹೇಳಿದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದ. ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಮೇರಿಕಾಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹಣವೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇಶವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಣದ ರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಜನರನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. (ಕರ್ತಿನಾ ಡೆಲಿಯೊರ್ಗಿ ಕಾಂಟ್ ಅಂಡ್

ಕಲ್ಚರ್ ಆಫ್ ಎನಲೈಟನ್ಮೆಂಟ್ 2005 ಸ್ಟೇಟ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ ಪುಟ 25) ಹಣ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಕೇಂದ್ರವಾದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈವತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಆಡಳಿತ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ನಮಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಇರುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಬೇರೆ ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಲೆನಿನ್ ವಾದ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇತಿಹಾಸವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಮುಸೋಲೊನಿ, ಹಿಟ್ಲರ್ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ನಮಗೆ ಲೆನಿನ್, ಮಾವೋ ಮತ್ತು ಚೆಗೆವಾರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಕ್ರಾಸ್ಟ್ರೋ ಯಾವುದು ಜನರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಅದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ. ಹಿಟ್ಲರ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಜನಾಂಗವಾದ ಒಂದು ಥರ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರಿಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ರೊಟ್ಟಿ, ಬಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ವಸತಿ.

ಇಚ್ಛೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೇ?

ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಯಕೆಗಳು ಇವೆ. ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯು ಈಡೇರದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಕೇವಲ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂದು ಕರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಯಕೆಯು ನಮಗೆ ನೀಡುವ ಪ್ರಚೋದನೆಯು ಒಂದೇ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಬಯಕೆಗೆ ಮತ್ತು ನೀತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.. ಅದು ನಮಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಹಸ್ತ ಮೈಥುನ, ಸಲಿಂಗ ರತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ

ಶತಮಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಅದು ಒಂದು ರೋಗವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದು ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದೇ ಪರಂಪರೆಯು ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. (ಫುಕೋ – ಫುಕೋ ರೀಡರ್ – 1984 ಪಂಥೋನ್ ಬುಕ್ಸ್ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ ಪುಟ. 62) ಮತ್ತೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವು ನಡೆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಳಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಏನು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತೋ ಅದಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಫುಕೋ ರೀಡರ್ 1984 ಪಂಥೋನ್ ಬುಕ್ಸ್ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ ಪುಟ 72) ಆದರೆ ಬದಲಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅವರ ನಿಲುವಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ತಾಂತ್ರಿಕವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕದ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಬಯಕೆಗಳು ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಗೆ ಹಿಪ್ನೋಟಿಕ್ ಥೆರಪಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬಯಕೆಗಳು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿದಾಗ ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಬಯಕೆಯು ನಮ್ಮ ಹೃದಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೇ ವಿನಃ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ನೈತಿಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳೇ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಒಂದು ವೇಳೆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ; ಅದಕ್ಕೆ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಅಡ್ಡ ಬಂದರೆ ಆಗ ಒತ್ತಡ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾವು ನೈತಿಕವಾದ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನೀಗಿಸಲು ಯಾವುದೇ ದೇವರು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮ್ಮ ನೀತಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ನೀತಿಯು ಯಾವುದೇ ಬಯಕೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಸುಖವನ್ನು ಒಂದು ತತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಬಯಕೆಯು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂತೋಷ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವೆಂದು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳ ಅರಿವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ನಮಗೆ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೀಪನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೀಪನವು ಆಗದೆ ಹೋದರೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಜನರು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬರುತ್ತಿರುವ ಬಯಕೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದು ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ನಮಗೆ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಬಿಸಾಕುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಸುಖ ಅಥವಾ ಖುಶಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸುಖವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಖುಶಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಖುಶಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು

ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (ಕಾಂಟ್ 1987 ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಜಜ್ಮೆಂಟ್, ಪುಟ. 84. ಹಾಕೆಟ್ ಪಬ್ಲಿಶಿಂಗ್ ಕಂಪೆನಿ ಕಾಂಬ್ರಿಜ್) ಆದರೆ ಅವನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಧೋರಣೆಗೂ ನಮ್ಮ ಆನಂದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ನಿಲುವಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆನಂದ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಒಂದು ಆನಂದವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಖುಶಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನವೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯು ಕೊಡುವ ಆನಂದ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಎರಡೂ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ನಾವು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಅಳತೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಕೇಡು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಡೆರಿಡಾ ಮತ್ತು ಲೆವಿನಸ್ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಲೆವಿನಸ್ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಆನಂದವನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸುಖವನ್ನು ಲೆವಿನಸ್ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಸಂಕೇತ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತರಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ.' (ನೋಡಿ: ಲೆವಿನಸ್ – ದ ಲೆವಿನಸ್ ರೀಡರ್ 1989 ಫ್ರಂ ಎಕ್ಸಿಟೆನ್ಸ್ ಟು ಎಥಿಕ್ಸ್ (ಲೇಖನ) ಬಾಸೆಲ್ ಬ್ಲಾಕ್ವೆಲ್) ಅವನು ಅನ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನೈತಿಕ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೂ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಸುಖ ಮತ್ತು ಲಾಭ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುವ ಸಾವಿನ ಭಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆತಂಕಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಲೆನಿನ್ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದ: ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಎಂಪರಿಯೋ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ

ವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಆದರೆ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕು. ನ್ಯೂಟನ್ ನಿಯಮವು ಹೇಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಚಲನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಲೆನಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೆನಿನ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನೂ ನಾವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಭೌತಿಕವಾದ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಅಳತೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಲೆನಿನ್‌ವಾದದ ತಿರುಳು. (ದ ಫಂಡಮೆಂಟಲ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಲೆನಿನಿಸ್ಟ್ ಫಿಲಾಸಫಿ –1974 ಪುಟ 71– 84 ಪ್ರೊಗ್ರೆಸ್ ಪಬ್ಲಿಶರ್ಸ್ ಮಾಸ್ಕೋ) ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಹಾದಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಎರಡು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಧನಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. ಋಣಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಸುಳ್ಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಧನಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಲೋಕದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ನೋಟವು ಇರುತ್ತದೆ. ಫೆರುಸ್ಸಿಯೋ ರೊಸ್ಸಿ ಲ್ಯಾಂಡಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಸೂಚನೆಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು

ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಿಂತು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರವು ಒಂದು ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯ ನಿಲುವು. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಜನರ ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಲೆನಿನ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ್ದ (ಮೆಟಿಯರಿಸಂ ಅಂಡ್ ಎಂಪರಿಯೋ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ) ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಾಹ್ಯದ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದು ಆದರ್ಶ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಿರಚನೆ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಸವಾಲು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಮೂಲಕ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವು ದೊರೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಅವನೂ ಕಾರಣವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳಿದ ಒಂದು ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ನೀತಿಯು ನಮಗೆ ತುಂಬಾ ಭಾರವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೊರದೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಲಕಾನ್ ನಾಲ್ಕು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೆಚ್ಚು

ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಏಕಾಕಿತನ ಮತ್ತು ಪರಕೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಏಕಾಕಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಏಕಾಕಿತನಕ್ಕೆ ಅನ್ಯವೊಂದು ಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವೂ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲಕಾನ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಮತ್ತು ಏಕಾಕಿತನವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಪರಕೀಯತೆಯು ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆ, ಹಾಗೂ ಪರಕೀಯತೆಗಳ ನಡುವೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅನ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಅನ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕೀಳಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಪರಕೀಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ಕನ್ನಡಿ ತತ್ವವು ತಾನು ಅಮ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಸ್ವಂತಿಕೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಸ್ವಂತಿಕೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗುತ್ತವೆ. ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವೈಭವೀಕರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಬೌದ್ಧವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇಚ್ಛೆಯೆನ್ನುವುದು ನಿರಂತರವಾದುದು ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಧ್ಯಾನ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ಮಾತ್ರ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯ. ಐಹಿಕ ತೃಪ್ತಿಗಿಂತ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಧ್ಯಾನ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ

ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಅನಿಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಇಚ್ಛೆಯೆನ್ನುವುದರ ವಿರುದ್ಧ ಬಂದಿರುವುದು 'ಅನಿಚ್ಛೆ' ಯಾವುದನ್ನು ಇಚ್ಛೆ ಪಡದೇ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜವಾದ ಘನತೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭ್ರಾಂತಿಗಳಿವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ದಾಟಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಲಕಾನ್ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವದ ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಣ್ಣು ಗಮನಿಸದೇ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ಮತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಹಂತ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯನು ಅತ್ಯಂತ ತುರೀಯವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಚಲನರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಅದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಮತವು ನೈತಿಕವಾದ ಒಂದು ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಅಹಿಂಸೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ಶಾಂತಿಯು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಅದರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ.

ಅಧಿಕೃತ ಮತ್ತು ಅನಧಿಕೃತವಾದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು

ಇದನ್ನು ಫುಚೆಯ ಮಾತಿನಿಂದ ನಾವು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಬಹುದು: ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯು ಇರುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೇಲೆ. ಅದನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ನಮಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿ ಇದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಇದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅನಿಸಿದ್ದು ನೈಜವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ನಮ್ಮ ಅಧಿಕೃತವಾದ

ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಏನಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಪಥ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಬೆಳೆದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬಂದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ವೇದ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಬಂದವು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ರೋಚಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ಲೇಟೋನಿಂದ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ಚಿಂತನೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಮುಂದೆ ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಪಲ್ಲಟವೂ ಆಯಿತು. ಜರ್ಮನಿಯ ಆದರ್ಶವಾದವು ಅನಂತರ ರೂಪಾಂತರವಾಗಿದ್ದು ನಿಜ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು. ನಮಗೆ ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಥರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ವೇದವ್ಯಾಸನಿಂದ ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಚಹರೆಯಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಕ್ರಮವು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನವು ಆಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಫಿಚೆಗೆ ಕಾಂಟ್‌ನ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾಲದಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ್ದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮುಂದುವರಿದು ಬಂದಿದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ ನಿಲುವು ಆ ಮೇಲೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಿತು ಎಂದರ್ಥ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ 'ಪೆನಮಾಲಜಿ ಆಫ್ ಸ್ಪಿರಿಟ್' ಮತ್ತೆ ನಿರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಹೆಗೆಲ್ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ.

ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಅನಂತರ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಅನೇಕ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾದವು ಎನ್ನುವುದೂ ಎಲ್ಲರಿಗೆ ತಿಳಿದ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಹಿಮ್ಮುಖವಾದ ನಡೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಕೆಲ್ಲಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಕಾಂಟ್ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವನದು ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹೌದು. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ತನ್ನ ವಾದದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ ತರ್ಕವು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಸ್ಕೆಲ್ಲಿಂಗ್‌ರ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸ್ಕೆಲಿಂಗ್ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಫ್ಲಾಸ್ಕಲ್ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅವನು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರ ಅಗತ್ಯವು ಯಾರಿಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ದೇವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದರು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳು ಏನು ಅನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾರಣಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ರೂಪಗಳು ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಕೇಳಬಹುದು: ನಾವು ನಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಆಗಿದ್ದೇವೆಯೇ? ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಸ್ವಯಂಅಸ್ಮಿತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಫಿಚೆಯು ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ನೆಲೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ

ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೂ ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ನಾವು ಅನೇಕ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮತನದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫಿಚೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಅನನ್ಯತೆ, ಅದರಿಂದ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಸಾರ ರೂಪಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ಇದರ ಮೊದಲು ಯಾವುದು ಘಟಿಸಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಆಗಾಗ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾಧ್ಯಮವು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಚೋಮನನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನು ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಾಗೆ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪನು ತಾನೇ ಉದ್ಧೇಶಪೂರ್ವಕ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ' ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಸಾರ ರೂಪ ಮಾತ್ರ. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾರಣಪ್ಪನು ಹಾಗೆ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನೂ ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಜೀವನವು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ನಡೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಫಿಚೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನೇ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಸ್ತವ

ಮತ್ತು ಆದರ್ಶದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಫಿಚೆಯು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ನಡುವೆ ಮತ್ತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಅತ್ಯಂತ ವಿವೇಕಿಯಾದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಫಿಚೆಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಾನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳಿದ್ದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಿನೋಜಾನಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಎರಡು ಸ್ವಭಾವವವು ಇದೆ: ಒಂದು ಅವನ ಸಹಜತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅವನು ಮಾತಾಡುವ ಪ್ರಾಣಿ. ಇನ್ನೊಂದು ಅವನು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳ್ಳವನು. ಇದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಸೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮುಖವು ಇದೆ: ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾನಸಿಕವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಒಂನು ಆಧ್ಯಾತಿಕವಾದ ರೂಪವಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆದರ್ಶ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭೌತವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವು ಇದೆ: ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಫಿಚೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವೇ ಅಥವಾ ಆದರ್ಶವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾದ ಭೌತಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಾದ ಆದರ್ಶವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ

ಮೇಲೆ ಈ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಒಂದು ಆದರ್ಶದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇದರ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ರೂಪವೆಂದರೆ ನಾರಣಪ್ಪ. ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಸುಖವು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದವನು ಹೆಂಡ ಕುಡಿಯಬಾರದು. ಶೂದ್ರ ಹೆಂಗಸನ್ನು ಸೇರಬಾರದು. ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಜಪ ತಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದು ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡದ ನಾರಣಪ್ಪ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕಾರವೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಅವನು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವನು. ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಆದರ್ಶವು ಕುಸಿಯುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶುದ್ಧ ಭೌತಿಕತೆಯು ಸಾಯುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಆದರ್ಶವು ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಾಸ್ತವದ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೊರಗೆ ಇರುವ ವಾಸ್ತವವು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಹೊರಗೆ ಏನು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು ಬಲಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ನೈತಿಕತೆಯು ಅವನನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೋಗಲು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಎಂದು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವಣ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆದರ್ಶಗಳು ಬೇರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಅವರ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಅವರ ಆಲೋಚನೆಯು ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಡೆಕಾರ್ಟನ ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕು: ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅವನ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಹಂತದ ವರೆಗೆ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಮೀರಿದೆ. ಶುದ್ಧವಾದ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿಷ್ಠೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಏನು ಮಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಮಿತಿಯು ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿಯೇ ನಾರಣಪ್ಪನೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಈ

ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ದಾಟಿದ್ದಾನೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವನು ಜೀವನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಪಿನೋಜಾ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ಎರಡು ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಮಿತಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಜಗತ್ತು. ಮತ್ತೊಂದು ಮಿತಿಯಿರುವ ಜಗತ್ತು. ಎರಡೂ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ವಾಸ್ತವ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಾಸ್ತವ. ಅದು ನಮ್ಮ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. (ಪಿಯರೆ ಮೆಶಿಯರಿ 2011 ಹೆಗೆಲ್ ಆರ್ ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಪುಟ 143 ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಆಫ್ ಮಿನ್ನೊಸೊಟಾ ಲಂಡನ್) ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಾಸ್ತವವು ಬದಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದು. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಾಸ್ತವವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದದ್ದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಸ್ತವವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. (ಅದೇ ಪುಟ 156) ಆದರೆ ನಾರಣಪ್ಪ ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸಿಟ್ಟುಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಗಿದ್ದಾನೆ .ಅವನ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅವನು ನಾನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ನಾನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಒಂದು ಸಮುದಾಯುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರು ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕಾಲವು ಒಂದೇ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರ ಅವಕಾಶವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬದುಕುವ ನಾರಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ಅಗ್ರಹಾರದ ಸಕಲ ಹಿತವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಸಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇವೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾರಣಪ್ಪನು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರದ್ದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವು ರೂಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ, ಆದರೆ ನಾರಣಪ್ಪನದು ಆ ಬಗೆಯಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರ

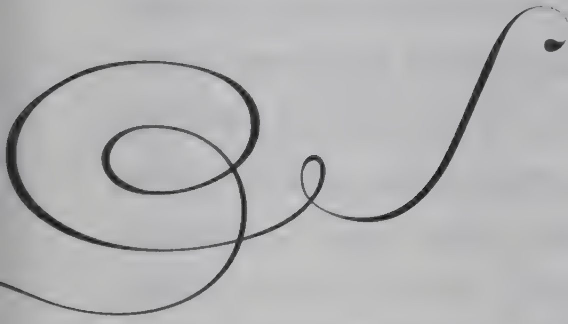
ಸ್ವಂತಿಕೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತದ ಲೌಕಿಕವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಯಾರು ಲೌಕಿಕರು ಮತ್ತು ಯಾರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಅವರದೇ ನಾನು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಡುವೆ ಇದು ಯಾವುದನ್ನೂ ಅಂದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಮಡಿ ಹಾಗೂ ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ಯೋಚಿಸದೇ ಇರುವ ಚಂದ್ರಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅಹಮಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನ ದೇಹವು ಮೈಲಿಗೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾಗಿಯೂ ಅವಳು ಹೆಚ್ಚು ದೃಢವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನದ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಉದ್ದೇಶವು ಇಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನ ಅಹಂಕಾರವು (ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ) ಪರಿವರ್ತನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಕಾರಣವು ಇದೆ. ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಇರಲಿ ಆದರೆ ಅದು ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನವ್ಯದ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅದರ ನವ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಆದರ್ಶವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಲೌಕಿಕದ ಜೊತೆಗೆ ಗುದ್ದಾಡುವುದು, ಅವನ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗದ ಜೊತೆಗೆ ನಡುವೆ ನಡೆಸುವ ಮಾನಸಿಕವಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು ಒಂದೇ ತರಹ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿಯ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಚಿಂತಕ ಎಂದು ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಫಿಚೆಯ (1762– 1814) ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಅವನಲ್ಲಿ ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಯಂ ಅರಿವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಥೀಸಿಸ್, ಆಂಟಿ ಥೀಸಿಸ್ ಮತ್ತು ಸಿಂಥೆಸಿಸ್ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದ. ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾಗವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಮೊದಲ ನಿಲುವು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾರಂಭ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸೀಮಿತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಆಗ ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಆದರೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯರೂ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅವರ ಆಯ್ಕೆಯಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅವರ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಅವರ ಅನುಭವವೇ ಮುಖ್ಯ, ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಫಿಚೆಯು ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನತನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ವಾಸ್ತವದ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕವೇ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಏನೂ ಆಗದೆ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ರಚನೆಯು ಮುರಿದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅಹಮಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣದಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಒಂದು ರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಬದಲಾದಾಗ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಹೊರಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿಚಾಗವೂ ಆಗಿದೆ ಹೀಗಾಗಿ ನಮಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ

ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವವು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಂತದ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫಿಚೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ವಲಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಸಮೂಹದ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವನಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಿಚೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾರಿಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಯಾರಿಗೆ ಕೊಂಚವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ನಾವು ಏನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಏನಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ನಾನು ಶ್ರೀಮಂತ, ನಾನು ಅಗ್ರಹಾರದವನು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿ ನಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ವಿಧಿನಿಷೇಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾನು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾಡಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಣೇಚಾರ್ಯನ ಜೀವನವು ಏನು ಮತ್ತು ಅವನು ಯಾವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸೂಚನೆಯು ನಮಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರೋಗಿಷ್ಟ ಪತ್ನಿಯ ಸೇವೆ ಮತ್ತು ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಎದ್ದು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿ ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಒಂದು

ಸಾರ್ಥಕತೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಲ್ಲ, ಅದು ಆ ಥರದ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾಗವಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಜಾಗವು ಬಾಹ್ಯದಿಂದ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಗ್ರಹಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥಳವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯದೆ ಅದು ಸ್ಥಳವನ್ನು ದಾಟುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾಕೆ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಪಿಚೆಯು ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅದರ ನೋಟದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಅನೇಕವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ನೋಟಕ್ಕೂ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅನ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪಿಚೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶೇಷಣ ಕೊಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಳಹದಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾರಣಪ್ಪನ ಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ಥರವಿದೆ. ಅವನು ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತನಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಭೌತಿಕವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇರುವವನು. ಆದರೆ ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಿಡದೆ ಇರುವವನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಾದುದರಿಂದ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವುದೇ ಆಸ್ತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರ. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಜೀವನವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಎಂದು ಪಿಚೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ ಹಾಗೂ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇನ್ನೊಂದರ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ನೈತಿಕವಾದ್ದು ಅನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವನು ತಾನು ಮುಕ್ತನಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಊರು ಬಿಡುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇದನ್ನೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ವರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಒಂದು ಲೈಂಗಿಕ

ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಾಪ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಕಾಮವನ್ನು ಒಂದು ಪಾಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವಾಗಿ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅನ್ಯ ಹೆಂಗಸು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಶೂದ್ರ ಹೆಂಗಸು ಚಂದ್ರಿ. ಅವಳ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ್ದು ಒಂದು ಅಪರಾಧವೆಂದು ನೈತಿಕವಾದ ತಿಳಿದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ನಾರಣಪ್ಪ ಇದ್ದಾನೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಅವನ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಒಂದು ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ವಾದವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕುಹಕದಿಂದ ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧ್ವನಿಯಾಗಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ.



ಕಳೆದು ಹೋದ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ನೆನಪು ಹಾಗೂ ಒಂದು ಆದರ್ಶ

ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ ಆದರೆ ಕಳೆದು ಹೋದುದು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯು ಇದೆ. ಚಲನೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ಒಂದು ನೆನಪನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾತ್ರವೇ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಸಂಗತಿಯು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಭಾಗಿಗಳು ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹೊಸದಾದ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಬಾಲ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದು ಯೌವ್ವನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಬಾಲ್ಯವು ಹೋಯಿತು ಎಂದು ಯಾರೂ ಅಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಳೆದು ಹೋದ ಕ್ಷಣಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೇ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಕಾದಂಬರಿಯು ಇದನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಒಂದು ಊರು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಡಳ್ಳಿಯಿದೆ. ಅದರ ಪಡದಯ್ಯ ಮತ್ತು ದಾದ

ಮತ್ತು ಬಾಳಾಚಾರ್ಯನಂಥವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಒಳ್ಳೆಯವರು ಮತ್ತು ಯಾರು ಕೆಟ್ಟವರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಊರು ಹೇಗೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯ. ಹಳ್ಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯತನವು ಇದ್ದರೆ ಊರು ನಾಶವಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಎರಡೂ ಇದೆ. ಅದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಪಡದಯ್ಯ ಕೇಡನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಾಳಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತೊಂದು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ದಾದನ ಬಗ್ಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು 1957ರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಕತೆಯು ಇರುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪೂರ್ವದ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಬಾಳಾಚಾರ್ಯ ನಡತೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯವನು. ಪಾದಳ್ಳಿಗೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ವರ್ತಮಾನವೂ ಇದೆ. ಇಂತಹುದು ಒಂದು ಊರು ಇತ್ತು. ಇಂತದೊಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವವರೂ ಇದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಾದಳ್ಳಿಯು ಅಗ್ರಹಾರವೂ ಅಲ್ಲ, ದೂರ್ವಾಸ ಪುರವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಕಳೆದು ಹೋದುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಕಳೆದು ಹೋದುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡುತ್ತಾ ಕೂತಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕದ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರದೇ ಆದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಾಳಾಚಾರ್ಯನೇ ಬೇರೆ, ಪಡದಯ್ಯನೇ ಬೇರೆ. ಡೆಲ್ಯೂಜನಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ನಮ್ಮ ವಂಶವಾಹಿಗಳು. ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ರೂಪವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಬಾಳಾಚಾರ್ಯನ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅವನ ಅವಕಾಶವು ಬೇರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನ ಆದರ್ಶವೂ ಭಿನ್ನ. ನಮ್ಮ ಆದರ್ಶಗಳು ಹೇಗೆ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರಾಮಾಯಣದ ಆದರ್ಶವು ನಮ್ಮ ಈವತ್ತಿನ ಸಂದರ್ಭದ ಆದರ್ಶವು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮಾಯಣ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ತರ್ಕವೂ ಇದೆ. ಬಾಳಾಚಾರ್ಯನ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಮತ್ತು

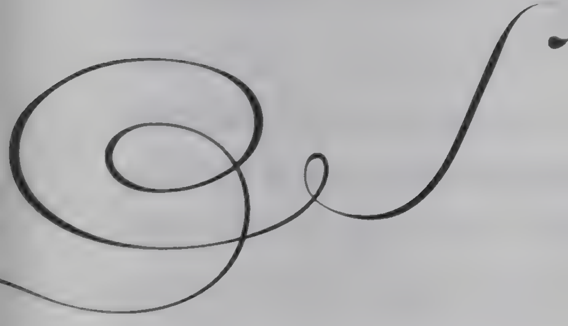
ಪಡದಯ್ಯನ ನಿಲುವು ಎರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ: ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಆದರ್ಶವು ಒಂದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ನವ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕಾದಂಬರಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ.

ನವ್ಯದ ಅದರ ಚಹರೆಗಳು

ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನ್ಯೂ ಎಂದು ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾಡರ್ನ್ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಬಳಕೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಸಮೂಹವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ಬಂದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮಾಡರ್ನ್ಸ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವ ಪದದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೊಸತು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಗೂ ಕಾಲಕ್ಕೂ, ಅವಕಾಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಚಲನಶೀಲವಾದ

ಒಂದು ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೊಸದಾದ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಾವು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಈವತ್ತಿನ ಆಧುನಿಕತೆಯು ನಾಳೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಅದರ ಹಳತಾಗುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ತಲೆಮಾರು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿದ್ದೇವೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಹಳೆಯದರ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದು ಮತ್ತು ಹೊಸತು ಎನ್ನುವುದು ಕಾಲವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲವು ಒಂದು ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಥರ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಫ್ಯಾಶನೇಬಲ್ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೊಸಕಾಲವು ಹೊಸದಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಶ್ಚಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಆಂತರಿಕವಾದ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯ, ಕುವೆಂಪು ಪದ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇವೆ. ನಮಗೆ ಕುವೆಂಪು ಪದ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ಪಂಪ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರು ತುಂಬಾ ಹಳಬರಂತೆ ಅನಿಸಿತು. ಕುವೆಂಪು ಬರೆದುದು ಆಗ ಅತ್ಯಂತ ಹೊಸತು ಎಂದು ಅನಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಡಿಗರು ಬಂದಾಗ ಕುವೆಂಪು ಪದ್ಯಗಳು ಹಳತಾಗಿವೆ ಎಂದೂ ಅನಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಅಡಿಗರ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಹೊಸತು ಬಂದುದು ಸತ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದು ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ಮತ್ತು ಹಳೆಯದು ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಏನು ಪಲ್ಲಟಗಳು ಆದವೋ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೊಸತು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ದೂರಬಂದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ಹೊಸದಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಭೌತಿಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮರೆತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ತೋರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರರಂತೆ, ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿ

ವಿರೋಧಿಯಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಮರೆತು ಹೋಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಮಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ: ಒಂದು ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಅವರ ಕಥನಗಳ ಕಲಾತ್ಮಕತೆ. ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ನಿಜವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವರ ಬರಹಗಳ ಮಹತ್ವವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ತ್ರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ಬರೆಯತೊಡಗಿದಾಗ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಹೊಸದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಅದು ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿಯು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೊಸತು ಬೇಕಾಗಿತ್ತು.



ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ನೀಶೆ

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಚಲನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದ. ಆದರೆ ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಲೆಬ್ರೂನ್ ಇದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೃಷ್ಟಿದೋಷವು ಇರಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ಮುಂದೆ ಮತ್ತೊಂದು ದಾರಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಆದರೂ

ಅವನ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಂದುವರಿಕೆಯು ಇದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಚಿಂತಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಈ ದ್ವಂದ್ವವು ಜೀವನದ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ: ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಜೀವದ ಸಂಗಾತಿತನವು ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಆ ಸಾಂಗತ್ಯವೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬೇಕು ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಕಳೆದುದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಒಂದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳು ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹೆಗಲ್ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಹೆಗೆಲ್ ದ ಫೆನಮಾಲಜಿ ಆಫ್ ಮೈಂಡ್ ಪುಟ 24) ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯು ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತರಂಗಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ 168) ಯಾವುದನ್ನು ನೈತಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ರೂಪದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವವೇ ಆಗಿರಬೇಕೇಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೂ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಹೆಗೆಲ್ ನೈತಿಕವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವಾಗ ಮೀರುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಾವು ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತೇವೆ. ನೈತಿಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಅದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಅಲೌಕಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದವನು ನೀಶೆ.

ಅವನು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿ. ನಾವು ನೀತಿಗೆ ದಾಸರು ಆಗಬೇಕೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ (ಟಾಂ ಗ್ರಿಂ ವುಡ್ – ನೀಟ್ಸೆಸ್ ಡೆತ್ ಆಫ್ ಗಾಢ್ ಲೇಖನ) ನಾರಣಪ್ಪ ಈ ಥರದವನು ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪಾಪದ ಭಯವು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದು ಆಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಧೈರ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. (ಪುಟ. 66.) ಅವನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲತಃ ಅದುವೇ ಅಲ್ಲಿ ಆದಿದೈವಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಹೈಡೆಗಾರ್ 1969 ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಅಂಡ್ ಢಿಫರೆನ್ಸ್ – ಹಾಪರ್ ಅಂಡ್ ರೊ ಪಬ್ಲಿಶರ್) ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ನಾರಣಪ್ಪನನ್ನು. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಮತ್ತು ನೀಶೆ ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಂಬಂಧ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಅಧಿಕಾರವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಭಾಗವನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆಯ್ಕೆಗೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಎರಡು ಜೀವನಕ್ರಮಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಆದರೆ ಅದೇ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಅರ್ಧದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜೀವನದ ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಗ್ರಹಾರದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯುವುದು ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮುಗಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ತಾನು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ರೀತಿ ಮತ್ತು ರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ಅವನು ದಾಟಲಾರ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ದಾಟಲಾರ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಒಂದು ಲೋಕವು ಅವನಿಗೆ ಹೆದರಿಕೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿರುವುದು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ: ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅನುಸರಣೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ವಿವೇಚನೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಗ್ರಹಾರವೂ ಅವನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವೂ ಅವನನ್ನು ಸೇವಕನ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ದಾಟಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಯು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವುದೇ ಅದರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಅವನಿಗೆ ಜಾತಿಯು ಒಂದು ಬಂಧನವು ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಭಯವು ಅವನಿಗೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರ ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ನಾವು ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾರೆವು. ಯಾರು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ: ಸೀಮಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ. ಅದು ಒಂದು ರೇಖೆಯ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸೀಮೆ ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾಲೇರ ಪುಟ್ಟ. ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಮಾಲೇರ ಪುಟ್ಟನಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಯಾವುದೇ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾನು ಯಾರು ಮತ್ತು ತಾನು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಇದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದವನೂ ಹೌದು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ಜೀವಿಗಳು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾರೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನೂ ಒಬ್ಬ ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೀಜಗಣಿತದಂತೆ ಹೇಳಲಾರೆವು ಎನ್ನುವುದೂ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಾದ. ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – 0 + 0 = 0, ಆದರೆ 0 +1= 1. ಇದು ನಿಯಮ. ಆದರೆ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ?

ಸಂಘರ್ಷವೇ ಅಥವಾ ರಾಜಿಯೇ?

ನಾವು ಆಗುವುದು ಎಂದರೇನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸವಾದದಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇದ್ದರೆ ಏನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಚಲನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚಲನೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು. ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಆದರ್ಶದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಚಲನೆಯನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಚಲನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಚಲನೆಯು ಕೂಡಾ ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ನಾವು ಆಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಫ್ಲಾಸ್ಕಲ್ ಅವನು ಇದ್ದಾನೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲೇ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಬರೆದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಜೀವನವು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಬಾಹ್ಯವು ಅನೇಕವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವನದ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ

ಮುಂದೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ನಾವು ಏನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ .ಜೀವನವು ಒಂದು ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಧಿಯು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಧಿವಾದಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು: ಕಾರ್ಮಿಕರು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಮಗೆ ವಿಧಿವಾದವು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೋರಾಟ ಎಂದು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಅಂತರ್ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಅನನನ್ಯತೆಯು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವಾಗ ಅಹಮಿಕೆಯು ಬಂದರೆ ಆಗ ಸಂಘರ್ಷವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಅವನು ಕೆಟ್ಟ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಅವನ ಮಾತು ಕನ್ನಿಂಗ್ ರೀಸನ್) ಆದರೆ ಇದು ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು: ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಜವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಸಿಯಾದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್

ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅನೇಕವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಆಳು ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಳಿನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಯಜಮಾನ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸಮೂಹವೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಇದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅವನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಲಾರ. ಅವನು ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಡೀ ಕೃತಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇದೆ. ಅದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ನಾರಣಪ್ಪನ ಆಯ್ಕೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅವನು ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಥರ ಅನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೆದರಲೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅವನು ಅನೇಕವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಮೂಹದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಹೆದರಿದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳೇ ಅವನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಂಗ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೂವರೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ದ್ಯೋತಕವೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಕೇತವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ನಾರಣಪ್ಪರನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಚಂದ್ರಿಯು ಇದ್ದಾಳೆ. ಮೂವರಿಗೂ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮೂವರು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮೂವರಿಗೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ, ಯಾವುದು ಜೀವನದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಾರಣಪ್ಪ ತನ್ನ ಕುಡಿತ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕವೇ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಚಂದ್ರಿಯು ಬೇಕು. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸುಖ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಾರಣಪ್ಪನ ಬಗ್ಗೆ ಚಂದ್ರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅಸಹನೆಯು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಚಾರ್ಯನನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಾರಣಪ್ಪ ಯಾವುದೇ ದ್ವಂದ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಬದುಕುವವನು. ಅವನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯು ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅವನಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತಾನು ದಾಟುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅಡಿಗರಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ಒಂದು ಶುದ್ಧವಾದ ಭೂತಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಳೆದುಹೋದುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ವ್ಯಾಮೋಹವು ಎಲಿಯಟ್‌ನಂಥ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಮೇಲೆ ಭೂತವು ಒಂದು ನೆರಳಿನಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಎಲಿಯಟ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಬೇಕಿತ್ತು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಎಲಿಯಟ್ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ ತನ್ನ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವು ಇದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ನೆನಪುಗಳು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ, ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನೆನಪು ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ನೆನಪು ಎನ್ನುವುದು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೆನಪುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ: ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನೂ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಅನ್ವಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವೂ ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಮೇರಿಕಾದವರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಬಂದಿದೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಲೇಖಕರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತನಕ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಇದ್ದುದರಿಂದ ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆವು. ಅಷ್ಟೇ

ಅಲ್ಲ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕೂಡಾ ಅನ್ವಯವಾಗಿತ್ತು. (ಸೈದ್ ವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ) ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ನೀಶೆಯರ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇದೆ. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬರೆದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರೆ ಸಾರವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನೈಜವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳು ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾನು ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಇನ್ನೂ ಇದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ನಿಜ. ನನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಸರಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಕರುಣಾಜನಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅನುಕಂಪವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅನುಕಂಪವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅವನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಭಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅವಳ ಸ್ಪರ್ಶವು ಇಷ್ಟು ಆತಂಕವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಬಾರದು. ಅದು ನಾರಣಪ್ಪನಿಗೆ ಆಗಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಶುದ್ಧವಾದ ಭೂತಕಾಲವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಕೂಸಾದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮತ್ತೆ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ.



ಬದಲಾದ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು

ಬದಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಸಂಗತಿ. ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧನೂ ಚಾರಿತ್ರ್ಯವಂತನೂ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಬದಲಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಧ್ವನಿಯು ಹೌದು. ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯೇ ಒಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವ ಇದೆ. ಅದು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ರೇಖೆಯ ಥರ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಲು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ

ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕು: ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಘನತೆ ಮತ್ತು ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಕ್ರಮ. ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಘನತೆಯು ಬರುವುದು ಬೇರೊಂದು ಥರ. ಘನತೆ ಮತ್ತು ನಿಜಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ದೈವದ ಕೃಪೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಹುಟ್ಟಿದವನು ಸತ್ತರೆ ಅವನಿಗೆ ಅಗ್ನಿ ಸಂಸ್ಕಾರವಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಹೂಳುವ ಕ್ರಮವು ಇಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಮಗುವು ಜಂತು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅವನು ದ್ವಿಜನು ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಜನ್ಮನಾ ಜಾಯತೇ ಜಂತು ಕರ್ಮಣಾ ಜಾಯತೆ ದ್ವಿಜಃ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಉಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಕರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಕಟ್ಟೋಣವನ್ನು ತಾವೇ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ನೈಷ್ಠಿಕವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯದ ಪೂಜೆ, ತುಳಸಿಗೆ ಸುತ್ತು ಬರುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಎರಡು ಪರಂಪರೆಯವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹೀಗೆಯೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು: ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪರಂಪರೆಯವರು. ಶಂಕರರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ದೇವರ ಪೂಜೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾಧ್ವಪಂಥದವರು ಹೆಚ್ಚು ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮಾಧ್ವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ. ಕೃಷ್ಣ ಮುಖ್ಯ ದೇವರು.

ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಅವನು ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಕಾನೂನಿನ ಅಂಶಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದು ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವು ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಹೌದು. ಎರಡರಿಂದ ನಾಲ್ಕು

ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆ ಅಥವಾ ಚಿಹ್ನೆಯೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ತಪ್ಪಾದ ಮತ್ತು ಸರಿಯಾದ ಎರಡೂ ಪರಿಹಾರವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಯಾವ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವದ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಕಣ್ಣು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಯಿತು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಣ್ಣು ಕೆಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೇ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಇದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಂತರಂಗವು ಯಾವುದನ್ನು ಯೋಚಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಯಥಾ ಪ್ರಕಾರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ತನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವರ್ತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಶೀಲತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಮಾಜವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಜುಡಿತ್ ಬಟ್ಲರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನೇಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಸವಿವರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಜಾತ್ಯಾತೀತರು ಆಗದೆ ಬೇರೆ ದಾ–

ರಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾರವಾದವು ನಮಗೆ ಬಂದದು ಇದೇ ಮೂಲದಿಂದ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕವಾದ ಶೈಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮತವನ್ನು ನಾವು ಬಿಡಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇದೆ. ಯಾರು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದರು ಎಂದು ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಮತಾತೀತವಾದ ನಿಲುವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅನೇಕರು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರು. ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಭ್ರಮೆಯು ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ನಾವು ದೇವರ ಮಕ್ಕಳೆ ಎಂದಾದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬೆಲೆಯು ಇಲ್ಲವೆ ? ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ತಳಹದಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ನಮಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿಜವಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವುದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದು ಪ್ರಗತಿಪರವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ದೂಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ಬೆದರಿಕೆಗಳು ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈಗ ನಮಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಮುಕ್ತತೆಯು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಫುಕೋಯಾಮ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಒಂದು ಘನತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಘನತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಲ್ಯಾಟೀನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಕಚೇರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಡಿಗ್ನಿನಿಟಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವ ಧ್ವನಿಯು ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಇದು ಪಲ್ಲಟವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಉದಾರವಾದ ಒಂದು ತಳಹದಿಯು ದೊರಕಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮೂಲಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ವೈದಿಕರು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಧುನಿಕವಾದ ಉದಾರವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅನುಸರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಯುರೋಪಿನ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅನಂತರ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಈವತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯೂ ಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ಆತ್ಮ ಹತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಬಾಂಬುಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ಸ್ವ ಹಿಂಸೆಯೂ ಈವತ್ತು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿ–ದರೆ ನಮಗೆ ಮಾತಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಇದೆ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಮೊದಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾವು ಬರಬಹುದು: ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಎಲ್ಲಿದೆ? ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಹಾಗೂ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಮಗೆ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ನಮಗೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಪ್ರಗತಿಯು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಇದೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಕಂಡಿತು. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಕ್ತಾಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ? ಆದ್ದ–ರಿಂದ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೇವಲ ಬರೀ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿರುವುದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲೆವು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದರ ಮೇಲೆ ದೈವಾನುಕೂಲವೂ ಬೇಕೆ? ದೈವವನ್ನು ನಂಬಿದವನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಸ್ತಿಕ ಎಂದು ಕೈತೊಳೆದು ಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದೇವರನ್ನು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನೇ ಕೈಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಈವತ್ತು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಆರಾಧಕರು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟವರೆಂದು ಎರಡು ವರ್ಗವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶವವನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ

ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕು? ಯಾರು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಶವವನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ದಿನ ಸತ್ತವನ ಬೊಜ್ಜವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಶವವನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ಸತ್ತವನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಬೇಕು. ಇದು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶವಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಖರ್ಚು ವೆಚ್ಚವನ್ನು ವಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೌದು. ಹೇಗೆ ಇದು ಒಂದು ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಆದರೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಅವನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವೆಚ್ಚವನ್ನು ಚಂದ್ರಿಯು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅಗ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೋಷವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವನು. ಅವನು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ: ಅದು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಸಕ್ತಿ. ಅವನ ಅಗತ್ಯವದು. ಅವನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಯು ಇದೆ. ಅವನಿಗೆ ಪೀಚು ದೇಹದ ಹೆಂಡತಿಗಿಂತ ದಷ್ಟಪುಷ್ಟವಾದ ಚಂದ್ರಿ ಬೇಕೂಂತ ಅನಿಸಿದೆ. ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಬಯಕೆಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದ. ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಅದರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈವತ್ತು ಜಾಗತಿಕವಾದ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಂದನೆಯು ಕಷ್ಟಕರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಜ. ಅದುವೇ ಬೇರೆಯವರ ಕೈ ಅಸ್ತ್ರವು ಆಗಿದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಉದಾರವಾದಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬರಹವು ಈವತ್ತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ

ಯಾವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನೀತಿ ಭ್ರಷ್ಟತೆಯೂ ಲೈಂಗಿಕ ಅತ್ಯಾಚಾರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾರಣಪ್ಪ ಲೈಂಗಿಕ ಅತ್ಯಾಚಾರಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅವನು ನೀತಿಯನ್ನು ದಾಟಿರುವುದು ನಿಜ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕತೆಯ ನಡುವೆ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನೈತಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಬಯಕೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಷ್ಟವು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ನೀತಿಯನ್ನು ದಾಟುವ ನಾರಣಪ್ಪನೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗದೇ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಇವೆ. ಇದರ ಕುರಿತು ಮಿಲೆಸೆಕ್ಸ್ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೌದು. ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಅವಕಾಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅವಕಾಶಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಗಣಿತದ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರಿಯೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಆ ಅವಕಾಶವು ಅವಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರವೇ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಲವೂ ಇತ್ತು. ಅವಕಾಶವೂ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ತನಗೆ ಒದಗಿ ಬಂದುದನ್ನು ನೋಡಿಯೂ ಮೂರ್ಛೆ ಬಂದಂತೆ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಬವಳಿ ಬಂದಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಎರಡೂ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದರೂ ಅವನು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟ. ಬಿಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇಷ್ಟೇ– ಅವನ ನೈತಿಕತೆಯೇ ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ಒಂದು ದುರಾದೃಷ್ಟವೂ ಆಯಿತು. ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು

ಒಂದು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಿಲೆಸೆಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಗಣಿತ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವೇ ಒಂದು ನಿಯಮದ ಥರ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದ್ದೇವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ನಮಗೆ ಇದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮಂಗಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ನಮಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ.

ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರೇಖೆಯೊಳಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರೇಖೆ

ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಒಂದು ಗೆರೆಯನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಒಳಗೆ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅನ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧಿಪತಿಗಳು ಆಳುತ್ತಾರೆ. ಆಳ್ವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಒಂದು ಭಾಷೆಯು ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಿಡುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ಆಧಾರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಇದ್ದವರೂ ಈವತ್ತು ಒಂದು ಅತಂತ್ರವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಯಾಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಲಪಂಥೀಯ ರಾಜಕಾರಣವು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದೆ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ನೀಶೆಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ

ಸೂಕ್ತ. ಅವನು ದೇವರನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ಎದುರು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಇತ್ತು. ಅದು ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಆಗ ಪವಿತ್ರಾತ್ಮದ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಜನಾಂಗವು ಇದನ್ನು ನಂಬುತ್ತಿತ್ತು. ದೇವರು ಎನ್ನುವವನು ಒಬ್ಬ ಜೀವಿಯೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಗೆಲ್‌ಗೆ ಕೂಡಾ ಬಂದಿತ್ತು. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಎಷ್ಟು ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅವನ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ದೇವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ದೇವರು ವಾಸಿಸುವುದು ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅವನು ಭೂಮಿಗೆ ಅವತಾರವನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ದೇವರೂ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ, ದೇವರಿಗೂ ಹುಟ್ಟು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಮಾತು ಮಾತ್ರ ದೇವವಾಣಿ. ಇದನ್ನು ಅಂದರೆ ನಾವು ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ನಂಬಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೀಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿತ್ತೇ? ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ.? ಲಕಾನ್ ಒಂದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಏಕಾಕಿತನ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ದೇವರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ನಿಷೇಧದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವರ್ತುಲದ ವರ್ತುಲ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವಿವೇಕವು ಜೀವನವನ್ನು ಒಂದು ಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಜೀವನದ ಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಶಂಕರರ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಮಾತು ಇದೆ: ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟು. ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಜನನಿಯ ಜಠರದಲ್ಲಿ ಶಯನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಭವದ ಬಂಧನವು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಜೀವನವನ್ನು ಒಂದು ದುಂಡುಗೆರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ಇದ್ದೇ

ಇದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದುವೇ ನಮಗೆ ಒಂದು ಮುಕ್ತಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮುಕ್ತಾಯವನ್ನು ಅದರ ಕಾರ್ಯವು ಸೂಚಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ತುಲವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಮುಕ್ತಾಯವಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುರುಳಿಯು ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಾವು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆ ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪವೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಬರ್‌ಮಾಸ್ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮತ್ತೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ: ಡಾರ್ವಿನ್ ಎಷ್ಟು ಸರಿ? ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ಇದೆ: ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಹುಟ್ಟುವುದು ನಿಜವೇ? ಜೀವನವು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ? ಸ್ವರ್ಗವು ಸಿಕ್ಕರೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸತ್ತವನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಬಾರದು ಎಂದಾದರೆ ಅವನಿಗೆ ಪಿಂಡಪ್ರಧಾನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇಡುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಗಳು

ಹೆಗೆಲ್ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ನಿಜ.. ಅವನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನು ಜನಾಂಗಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವನು ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಅನಂತರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಮೊದಲು ಗ್ರೀಕ್ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರೇರಣೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ (ಹೆಗೆಲ್ಸ್ ಲೆಕ್ಚರ್ಸ್ ಆನ್ ದಿ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ – ಪಾರ್ಟ್ –1 ಗ್ರೀಕ್ ಫಿಲಾಸಫಿ) ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಅತ್ಯಂತ

ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು ಒಂದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಹೋಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಅದು ಒಂದು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ. ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಹೇಗೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೀವನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಜನಾಂಗ ಪ್ರೀತಿ. ಆದರೆ ಇದು ಆಗ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಘನತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಅವನು ಯಾವ ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರವೆ. ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾಯಕನೆಂಬಂತೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಪೊಲೀಸ್ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಕೊಂಡಾಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಆದರ ಜೊತೆಗೆ ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿ ಗದ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಗುಣವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಪ್ರೊಸೆಯಿಕ್ ನೇಚರ್ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏನು ಬಂದವೋ ಅವುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಆಗಿನ ಪೊಲೀಸ್

ಸ್ಟೇಟ್ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ಇತ್ತು. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕರಗಳು ಇದ್ದವು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ವಾಸ್ತವದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಕಾನ್ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಲಕಾನ್ ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತು ಇದೆ: ನಿಜವಾದ ಜನರು ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಹೊಸದಾದ ಸೈಬರ್ ಅವಕಾಶವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಲೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿನಿಮಯವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪೇಪರ್ ತುಂಡು ಹಣವಾಗಿ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಉಪಯೋಗದ ಮೌಲ್ಯವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಎಂದರೆ ಅದು ವಸ್ತುವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢೀಕರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅನೇಕವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬಂಡವಾಳವು ಅನೇಕ ಭ್ರಾಂತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಣವೂ ಇವತ್ತು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಣವನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅನನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಎಂದೂ, ಅದನ್ನು ನಾವು ಭ್ರಾಂತಿಗಳ ನಡುವೆ ಮಾಡುವ ವಿನಿಮಯ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ದುಡ್ಡು ಕೊಟ್ಟು ನಾವು ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯನ್ನು ಖರೀದಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಣವು ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜವಾದ ರೂಪವು ಯಾವುದು, ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಗಲುವ ವೆಚ್ಚವು ಎಷ್ಟಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು

ಎಷ್ಟು ಬೆಲೆಯನ್ನು ತೆರುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಯಾರು ನಿಗದಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎಷ್ಟು ಶ್ರಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ವೇತನವು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಶ್ರಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಖರೀದಿ ಮಾಡಲು ಹಣ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಒಂದು ರೂಪವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಅದು ಮೊದಲು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಅದೇ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತವಾಗಿ ಬಂದ ಆಸ್ತಿಯು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ಹೇಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಈಗ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪಿಪ್ಪಿನ್ ಹೇಳುವುದು ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ಕಲೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ತಾನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಇದನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಯುಗವು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಅನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಗಣನೆಯು ಬೇರೆ ಥರವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಹೆಗೆಲ್ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೋ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮಿತಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು

ನಾವು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದಿಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ಸ್ಕೆಲ್ಲಿಂಗ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕಲೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಕೊಂಚ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಲು ಅದು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಜೀವನದ ವಸ್ತು ವಿವರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಅದು ಹೇಳುವ ನಿಜವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಕೌಶಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ. ಅದು ಬರೀ ವಾಸ್ತವ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಮಾಧ್ಯಮ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಏನಿದೆಯೋ ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ಬರೆಯುವುದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಬರೀ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಪಿಪ್ಪಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಬಣ್ಣಗಳೂ ಕೂಡಾ ನೇರವಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ತರಹದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಗಮನಿಸಬೇಕು– ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ವಿಜೃಂಭಣೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಬದಿವೌ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗುರಿಯು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಕುರುಡಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿಜವಿದೆ– ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುವ ವರ್ಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅದರ ನಿಲುವು ಏನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸ್ವಂತವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಳು ನಮಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ. ಸರಕುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ (ನೋಡಿ: ಫುಕೊಯಾಮನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಕ್ತಾಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ) ಈವತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಅದು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬಂದಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಿಯಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಪರಿಕರಗಳು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಮಾಡುವ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅನೇಕವನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಹೆಗೆಲ್ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಅವನ ನಿಲುವು ನಮಗೆ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ

ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಅವನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಒಂದು ಕಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅನಂತರ ಆದ ಒಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಅದು ಕಲೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ನಿಜವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಆದರ್ಶವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಎದುರಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮೊದಲು ನಮಗೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ ವಾದವನ್ನು ಅನಂತರ ಅನೇಕರು ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡರ್ನೊ, ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮೊದಲಾದವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅಡೆರ್ನೊ ತನ್ನ ನೆಗೆಟಿವ್ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿತು. ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ನಾರಣಪ್ಪ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇಬ್ಬರ ನಾನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ನಾರಣಪ್ಪನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆ. ಅವರು ಗುಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ನಾರಣಪ್ಪನು ತನಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನವನು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಇದೆ. ಅವನ ಆದರ್ಶವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಜೇಮ್ಸನ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ: ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಅಮೂರ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವು ಏನಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಅದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತಿರುಚುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾಂಟ್ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಗುಣವನ್ನು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಆಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ ನೌಮೆನಾ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಗುರುತುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ನಿಲುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಥರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬರುತ್ತವೆ. ನಾರಣಪ್ಪನು ಸರಿಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬಂದಿರುವುದು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದ ಎಂದು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪನು ದುಷ್ಟನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಬಯಕೆಯು ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳಲು

ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಯಾವುದೇ ಹೆಸರನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದೇ ರೂಪ ಮತ್ತು ಹೆಸರು ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ರೂಪವೆ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಗಾಳಿಗೆ ರೂಪವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಹೆಸರುಗಳು ಇಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದೆ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಅನಾಚೂನವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಅದರ ಹೆಸರು ಏನು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೂಪ ಮತ್ತು ವಿರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಿವೆ. ಯಾವುದು ರೂಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿರೂಪ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚು ಸುಂದರವಾದ್ದು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಸುಂದರವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅವರು ಸುಂದರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸುಂದರವಾದ್ದು ಮತ್ತು ಸುಂದರವಲ್ಲದೆ ಹೋದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನಮಗೆ ರೂಪಗಳೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಳುವಳಿಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿರಚನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ರೂಪವೇ ಇಲ್ಲದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿದರೆ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ರೂಪವು ಇದೆ. ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಪುರಾಣಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಲೋಕಕತೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದೆ

ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಅತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ರೂಪಗಳು ಹಳೆಯದು ಮತ್ತು ಹೊಸತು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಅದು ಹೊಸತು ಮತ್ತು ಹಳೆಯದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಸ್ವ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೊಸತು ಮತ್ತು ಹಳೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಂತರವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸದಾ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಡೆರಿಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲೌಕಿಕವಲ್ಲದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ವಾದವು ನಮಗೆ ಪೌಲ್ ದ ಮನ್ ಅವನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹಾಗೂ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವರ ವಾದದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದ ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

ವಿದ್ಯಮಾನ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಈವತ್ತಿನ ವಿದ್ಯಮಾನ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅಥವಾ ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾರು ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ಸಂಸ್ಕತಿಯನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅವರು ಯಾವ ವಲಯದಲ್ಲಿ ವಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ಅನೇಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮೂಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಗಿರಾಕಿ ಸಂಸ್ಕತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ

ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಯಾವುದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ತರುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಬಳಸಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಾವು ಬ್ರೆಕ್ಟ್, ಬೆಂಜಮಿನ್ ಎಂದು ಮಾತಾಡಿದರೆ ತುಂಬಾ ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆಂದು ಅನಿಸಲೂಬಹುದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ: ಈಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಹಳ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಅವಕಾಶವು ಬಹಳ ಇದೆ, ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಇದನ್ನು ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಈ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಪದವು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಪದವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದವನು ಚೋಮ್ಸ್ಕಿ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ ಒಬ್ಬ ಸೂಪರ್ಮ್ಯಾನ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಬಿಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಇದೆ. ಅವನೂ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಾನೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಒಂದು ಧ್ವನಿ. ಅದು ಅಗತ್ಯ. ಇವತ್ತು ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಒಂದು ಸಮೂಹ ಸನ್ನಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಒಂದು ಅಪಾಯದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಚಾಮ್ಸ್ಕಿ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. (ನೋಡಿ: ನಾಮ್ ಚಾಂಸ್ಕಿ ಹೂ ರೂಲ್ಸ್ ದ ವರ್ಲ್ಡ್) ಲೇಖಕರು ಯಾವುದರ ಪರವಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಎಷ್ಟು ಜನ ಆಸ್ಥಾನ ಪಂಡಿತರು ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಈಗ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಯಾರು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕನ್ನಡಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ: ಯಾರನ್ನು

ನಾವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮಗೆ ಯಾವುದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆಯೋ ಅಂಥಾ ಗುಂಪನ್ನು ಅವರು ಜನಪ್ರಿಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಸಮೂಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಈ ವರ್ಗವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇದು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಚಿತ್ರವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಜನಪ್ರಿಯನಾದ ನಾಯಕನು ಇದ್ದರೆ ಅವನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಂತವರನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆದೆವು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನಾವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಾರಸುದಾರರು ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಆಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಿರುವುದು ನಿಜ. ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಜಯಂತಕಾಯ್ಕಿಣಿಯವರು ಮುಂಗಾರು ಮಳೆಗೆ ಬರೆದ ಹಾಡು ತುಂಬಾ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಚರ್ಚೆಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ನಾವು ಅನೇಕರು ಸಣ್ಣದಿರುವಾಗ ಓದಿದ್ದು ಮೊದಲು ಚಂದಮಾಮ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು. ಅನಂತರ ಓದಿದ್ದು ಪತ್ತೇದಾರಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು. ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಸಾಹಸಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದವು. ನರಸಿಂಹಯ್ಯನವರ ಕೊಡುಗೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಿನಿಮಾ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮೌಲಿಕವಾದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಮತ್ತು ಜನರ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ರಾಜಕುಮಾರ್ ಅವರ ಸಿನಿಮಾ, ಅಂಬರೀಷರ ಸಿನಿಮಾ, ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನರ ಸಿನಿಮಾ, ಯಶ್, ಸುಧೀಪ್, ಶಿವರಾಜಕುಮಾರ್.

ಪುನೀತ್ ರಾಜಕುಮಾರರ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ. ಅವರ ಸಿನಿಮಾಗಳು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಕಾರಣಗಳಾದವು. ಆದರೆ ಇದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದು ನಮಗೆ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅನೇಕ ನವ್ಯ ಲೇಖಕರು ತಾವು ಬರೆದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಚರ್ಚೆಯು ಆದ್ದು ನವ್ಯತೆಯ ಅನಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಂಕ್‌ಫರ್ಟ್ ಸ್ಕೂಲ್ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಅಡರ್ನೋನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೈಗಾರಿಕೆ, ಮಾರ್ಕೂಸ್ ಹೇಳಿದ ವನ್ ಡೈಮಶ್ನನಲ್ ಮಾನ್, ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಮತ್ತು ಅಡರ್ನೋ ಬರೆದ ಎನಲೈಟನ್ಮೆಂಟ್ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಹೇಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳೂ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವಿವರಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಯಾವುದು ಹಿಂದಿನವರು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆದರೋ ಅದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹಾಗಲ್ಲ ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೂ ಆಯಿತು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು: ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ವೈಭವೀಕರಣವು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಕೌಶಲ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕರವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಡರ್ನೋ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ವಿವರಿಸಿದರು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು

ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಅವನು ಭೌತಿಕತೆ, ರೂಪೀಕರಣ, ಕೌಶಲ, ಕೊನೆಯ ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ರೂಪೀಕರಣ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಿದನೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕತೆ, (ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ) ಎರಡನೆಯದು ನಮಗೆ ಇರುವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅರಿವು, ಮೂರನೆಯದು ಮಾಡುವುದು, ಕೊನೆಯದು ಅಭ್ಯಾಸವೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ರಚನೆ ಮಾಡಿದರೂ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆಧರೆ ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಕಾರ್ಮಿಕರು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಭೂಮಿಯು ನಮಗೆ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಲು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಜಮೀನಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈವತ್ತು ಹಣ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಈವತ್ತು ಅನೇಕವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಇದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆದರೆ ಅದು ಒಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವು ಸಾವಿರಾರು ಪ್ರತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರು ಓದುತ್ತಾರೆ. ಅದು ತಕ್ಷಣದ ಒಂದು ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಚನೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆಯಲೂ ನಮಗೆ ಶ್ರಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪುಸ್ತಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೂ ತರಕಾರಿಯ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈವತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಗಿರಾಕಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಮಾಜವು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಕಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಈಗ ಏನಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು: ಸೆಕ್ಸ್ ಕೂಡಾ

ಈವತ್ತು ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ದಂಧೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವ ಸುಖವನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಒಂದು ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ರತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಹಣಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಪರಿಕರವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಮತ್ತು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇಲ್ಲ. ಈವತ್ತು ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಮಾತಾಡಬಹುದು. ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಈವತ್ತು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಭೌತವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಆಧುನಿಕ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದವು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಳುವುದು ಮಾನವಪರವಾದ ಒಂದು ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅದರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಒಂದು ತಂತ್ರ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯು ಈವತ್ತು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ನಮಗೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ದುಡ್ಡು ಎಷ್ಟಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಖರೀದಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರರಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಾಹಕವಾಗಿದ್ದೇವೆ. ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಬಹುವಿಧಗಳು ಇವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಜನರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ರೂಢಿಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೊಸತು ಎನ್ನುವುದು ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬರೀ ತತ್ವವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ವಿದ್ಯಮಾನವು ಪಲ್ಲಟವಾಗಿವೆ.

ದ್ವಂದ್ವ ಮತ್ತು ದೃಢೀಕರಣಗಳು

ಈವತ್ತು ಅನೇಕರು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ವರ್ಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಆಧುನಿಕರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅದ್ಭುತವಾದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಉನ್ಮತ್ತನೂ ತನ್ನ ಆವೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜರ್ಮನಿಯ ಆದರ್ಶವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಪೋಸ್ಟ್ ಕಾಂಟಿಯನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಹದಿನೆಂಟು ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವಾದವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದ. ಜರ್ಮನಿಯ ಆದರ್ಶವಾದವು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಕಾಂಟ್ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶವಾದವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು

ಅದರ ಗುಣ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ., ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಕಾಂಟ್ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಜರ್ಮನಿಯ ಆದರ್ಶವಾದವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಮಾತ್ರ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರ್ಶವಾದ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಣೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಂಟ್ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಂಟ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಖಾಲಿತನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಲಕ್ಷಣಾಧಾರಿತವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವನು ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶದ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಕಾಲವು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೌಂಟ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅವನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ಅಜ್ಞಾತ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವನ ವಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶವಾದವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಜ್ಞಾನದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ತರ್ಕ ಬದ್ಧವಾದ್ದು ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜವು ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಾದ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೈತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬವೂ ಒಂದು ಘಟಕ. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬಗಳ ಸಮೂಹವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕವಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂವಿಧಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ವಾದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಾದರೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು- ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿದೆಯೇ?

ನಾವು ಯಾವ ಅರ್ಥವಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಗಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಸಮಸ್ಯೆ

ಈಗ ಒಂದು ಮಾತು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ: ಅದು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಮಾತೆತ್ತಿದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಈಗ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇವತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೇ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅದನ್ನು ದಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಮೂಲಕವೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತ ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿಜವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ

ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ತತ್ವ ರಹಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೇಮ್ಸನ್ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಪಿತೃಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಜೇಮ್ಸನ್ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದೇ ಇರುವ, ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾನು ಎಂದರೆ ಏನು ಮತ್ತು ನೀನು ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಯಾವುದನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಮತ್ತು ನೀನು ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕೊಲಿನ್ ಮ್ಯಾಕ್ಗಿನ್ ಹೇಳಿದ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಅನ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಸಂವೇದನೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ನನಗೆ ನೋವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸ್ವಂತದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ: ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹುಟ್ಟು ಕೂಡಾ ಹೊಸತೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯದು ಮತ್ತು

ಹೊಸತು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೊಸತು ಅಂದರೆ ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ನವೀನವಾದ್ದನ್ನು ತಯಾರಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಜರು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾದದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ಸತ್ಯವು ಮತ್ತಿನ್ನೊಂದು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಕಾಣುವ ಸತ್ಯವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾರಣಪ್ಪ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ನಾರಣಪ್ಪ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಕೂತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮರದ ಖುರ್ಚಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಆಗ ಹೊಸತಾಗಿ ಯಾರೋ ಮಾಡಿದರು. ಈಗ ಅದು ನಮಗೆ ಹಳೆಯದು ಆಯಿತು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹಳೆಯದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೊಸತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಂದಾಗ ಅತ್ಯಂತ ಹೊಸತು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಬಿಡಿಯಾದ ಘಟಕದ ರೂಪವು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಗುವಾಗ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತಾರ್ಕಿಕತೆಗೆ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದು ದತ್ತವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನೆನಪುಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ನಮ್ಮ ನೆನಪುಗಳು ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ನಿಲುವೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ನೆನಪು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ಕಳೆದುಹೋದದ್ದು ನಮ್ಮ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದರೆ ಆಗ ಅದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೆನಪು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಥರ

ಇರುತ್ತದೆ. ನೆನಪು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಅತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಇದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೆನಪು ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗ. ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಾಣೇಚಾರ್ಯನ ನೆನಪು ಅಂದರೆ ಅವನು ಆಚರಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಗೃಹ್ಯ ಸೂತ್ರಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇದೆ.



ತಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ಯಾರಾಟಾಕ್ಸಿಸ್ ಎನ್ನುವ ಪದವು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ತಂತ್ರವೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಗ್ರೀಕ್ ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. ಸಂಯೋಜನೆಯ ಶೈಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಧ್ವನಿಯು ಆಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಗದ್ಯದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತ್ವರಿತವಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಲು ಇದು ಬಳಕೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಆಧುನಿಕವಾದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಲೇಖಕರು ಕಾಂಟ್ ವಾದವನ್ನು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಳಸಿದರು ಎಂದು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಬರಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಂಟ್ ವಾದವು ಅವನ ಅನಂತರ ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಯಿತು ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಕಾಂಟ್ ವಾದವು ಅವನ ಅನಂತರ ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಕಾಂಟ್ ವಾದವು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ

ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಕಾರಣವಾದ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ಆಗಿ ಹೋಗಿದೆ? ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಲೋಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಆಂತರಂಗಿಕವಾದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯದ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಕಳೆದು ಹೋದ ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಂದು ಥರ ನೋಡಬಹುದು ಆಂತರಂಗಿಕವಾದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಕೆಲ್ಲಿಂಗ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೆ ಏನು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೂ ಲೋಕದ ರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ" ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಭೌತಿಕತೆಗೂ ನಮ್ಮ ಆದರ್ಶಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ನಮ್ಮ ಅಭಿಲಾಷೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕತೆಯು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು ಎಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಭೌತಿಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸತ್ಯವಾದರೆ ಆದರ್ಶ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಏನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ

ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಹಾಜರು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಹಮಿಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡದೇ ಹೋದಾಗ ಒತ್ತಡವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳು ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ: ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಆದರೆ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ ನಿಜ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಹೌದು. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸೀಮೆಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಿರ್ಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತರ್ಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಂಗೀಕಾರವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳೂ ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಸ್ತುಗಳು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಕಾನೂನುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮಿತಿಯೂ ಇದೆ. ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳದೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಜೇಮ್ಸನ್ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ.

ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ನಮಗೆ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮನೋಭಾವವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಶುದ್ಧವಾದ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. (ಹೆಗೆಲ್– ಫೆನಮನಾಜಿ ಆಫ್ ಮೈಂಡ್) ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ಏನಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅಗತ್ಯ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ನಮಗೆ ಕಚ್ಚಾ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಶ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಳಕೆಯು ಆಗುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಧಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ

ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣವು ಏನು ಎಂದೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಏಕವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಿನಿಮಾ ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಕೌರವನಿಗೂ ಮಯನ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಆಗಿತ್ತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಚೆಂದ ಕಾಣಿಸುವ ಜಗತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಷುದ್ರವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಆಧಾರವು ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ನಮಗೆ ನಿಜದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು: ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಸೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಸಲೀಸಾದ ದಾರಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಕಾಂಟ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬಹುದು: ಒಬ್ಬರು ಕಾರಣವಾದವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು, ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಮೂಲತಳಹದಿಯಾಗಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ತಲುಪುವ ನೆಲೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಹೇಳಿದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದು ನಮಗೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದು ಅದರ

ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲಗಳ ಮೂಲಕವೇ. ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಮಾನವೀಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ತನಕ ನಾವು ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಓದಿದ್ದೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಅದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ತಂದಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಓದನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೂವರಿಗೆ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಮೂರು ರೀತಿಯ ಆದರ್ಶಗಳೂ ಇವೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಕಾರಣವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ನಾರಣಪ್ಪನ ಕಾರಣವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇದೆ. ಚಂದ್ರಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಪ್ರಾಣೇಚಾರ್ಯನ ಆದರ್ಶವನ್ನು ನಾವು ಅವನ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ಅದರ್ಶವು ಇರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾರ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಳಗಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೊರಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರಕಾಲದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ನಮಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶೂದ್ರ ಹೆಂಗಸು ಮತ್ತು ಅವಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಆ ಕಾದಂಬರಿಯು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರೀ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಂದರೆ

ಜಾತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸನ್ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಳವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳ ರೂಪವು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಯಾವುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಏನಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ನೋಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಗ್ರಹಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಅಲ್ಲಾಡುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಚಂದ್ರಿಯ ಅನುಭವದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅವಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯದ ಅನುಭವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಅವರ ದೇಹದ ಸಂಕೇತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳು ಇವೆ. ಅವರ ಜೀವನವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವರ ಜೀವನದ ಹಿಂದೆ ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನ್ವಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ವಯಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುರುಡುತನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೆ ಅದರ ಅಪಾಯವು ಹೆಚ್ಚು. ನಾವು ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಒಂದು ಪಠ್ಯವೇ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ನಿಜ. ನಮಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಂದು ಕಣ್ಣು ಕಟ್ಟಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುವುದು ನಿಜ. ನಾವು ಪುಸ್ತಕದ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಹಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಓದುತ್ತೇವೆ.

ಇದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೌಲ್ ದ ಮನ್ ಹೇಳಿದ್ದ. ಸಾಲುಗಳ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಏನಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಡೆರಿಡಾನ ವಾದವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಡೆರಿಡಾ ಒಂದನ್ನು ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ರೂಸೋನ ಒಂದು ವಾದನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ರೂಸೋ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕೇಡು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಸೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಡೆರಿಡಾನ ವಾದದಲ್ಲಿ ರೂಸೋ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದು ನಿಜ. ರೂಸೋ ಬರಹವನ್ನು ಒಂದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಪುರವಣಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾತು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲದ ಒಂದು ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಬರಹ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಬರಹಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಒಂದು ಅಸಮತೆಯ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ಅಸಮತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸದ್ಗುಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೇ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಅಸಮತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ರೂಸೋ ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಸಮತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೃತಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಮಾಜದ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಹಜವಾದ ಅಸಮತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಒಂದು ಕೃತಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿ, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಗೆ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಬಂದಿವೆ

ಎಂದೂ ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ನ್ಯೂ ಹೌಸರ್- ರೂಸೋ ಅಂಡ್ ದಿ ನೇಚರ್ ಆಫ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಇನಿಕ್ವಾಲಿಟಿ - ಲೇಖನ) ಆದರೆ ಅವನು ಹೇಳುವ ರಾಚನಿಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ

ಕಾಂಟ್ ಮೊದಲು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ನೌಮೆನ್ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಂಟ್ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಅನೇಕರು ಹಿಂದೆ ಬಳಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕಾಂಟ್ ವಾದವನ್ನೂ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಅವನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಸಾಕ್ರೇಟಿಸ್ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ

ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕಾಂಟ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಕರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕಾಂಟ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದಲ್ಲಿ ಆಗುವಿಕೆ, ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು. ನೌಮೆನಾ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅವನ ಆಗುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೈತಿಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ರುವಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವೇನು ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ. ಇದನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡ ಒಂದು ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಂದು ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದುವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಂದು ಕಲೆಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಇದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಜೀವನವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು ನಾವು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ

ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನ್ನುವುದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮಿತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಲೋಪವು ಬರಬಾರದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮವು ಒಂದು. ಇನ್ನೊಂದು ಅವನು ತಾನು ದೂರ್ವಾಸಪುರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಕಾರಣಕ್ಕೂ ದುರ್ಬಲವಾಗಬಾರದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ. ಇದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವು ಪರದೆಗಳು ಇವೆ. ಈ ಪರದೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ಬರಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಇರುವ ಅನೇಕ ಪರದೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಣೇಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಪರದೆಯು ಇದೆ. ಆ ಪರದೆಯನ್ನು ನಾವು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಇಬ್ಬಂದಿತನವನ್ನು ನಾವು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅವನಿಗೆ ಮಂತ್ರದ ಬಲವಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಹಮಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಆ ಪರದೆಯಾಚೆಗೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಚಂದ್ರಿಗೆ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ತಾಪತ್ರಯವಾಗಿ ಇರುವುದೂ ಇದೆ. ನಾರಣಪ್ಪನಿಗೆ ಜಾತಿಯ ಅಹಂಕಾರವು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಮಿತಿಯು ಇದೆ. ಅವರು ಯಾರೂ ಪರಿಪೂರ್ಣರಲ್ಲ. ಅವರು ಅವರೊಳಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದ್ದಾರೆ, ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಅವರು ಹೊರಬರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಅಸಂಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ: ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು. ಚಂದ್ರಿಯ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ್ದು ಪ್ರಾಣೇಚಾರ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವನು ದಾಟಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವುದು ಅವನ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅನೇಕವು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಅವರೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರು ನಮ್ಮ ಎದುರು ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗವು ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಿ ಹಾಗೂ ಮಾಲೇರ ಪುಟ್ಟ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪಕಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ವಿಟ್ಗಿಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮಿತಿಯು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಜಗತ್ತಿನ ಮಿತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಮಾತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಜರುಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ದಟ್ಟವಾದ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ. ಇಡೀ ಭಾರತದ ಭೂಪಟವನ್ನು ತೆಗೆದು ನೋಡಿದರೆ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೂಡಾ ಇಡೀ ಭಾರತೀಯವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಒಳಪಂಗಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ನಡೆ ಮತ್ತು ನುಡಿಗಳೂ ಇವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕರ್ಮಠತನವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರೂ ಹೌದು. ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಗಂಟುಗಳೂ ಹೌದು ಎಂದು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನೂ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಧರ್ಮ ಸಂಕಟವಲ್ಲ. ಸಂಭೋಗ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ನಂಟನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ (ಸಂಸ್ಕಾರ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ) ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅಗ್ನಿಸಂಸ್ಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಹೆಣವು ಕೊಳೆಯಿತು ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಶಾಪವು ದೊಡ್ಡದು.

ಅವನು ಪ್ರೇತಾತ್ಮವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಗ್ನಿಸಂಸ್ಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಸತ್ತವನ ಅಗ್ನಿಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಲು ಎಲ್ಲರೂ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಚಂದ್ರಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಗಮವಾದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಸಂಭೋಗದ ಅನಂತರ ಅವನಿಗೆ ನೆನಪು ಬಂದಿರುವುದು ಅರುಂಧತಿ ನಕ್ಷತ್ರವೂ ಹೌದು. ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಇರುವವರು ಅತ್ಯಂತ ಗೊಡ್ಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಸರಳೀಕರಣ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಒಂದು ಥರ ಕಂಡರೆ ಅದರ ಹೊರಗೆ ಇರುವ ವಾಸ್ತವವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರಲೂಬಹುದು. ಭಾಷೆಯ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇತರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಮಿತಿಯು ಏನು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜಾತಿಯ ಮಿತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವರು ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ: ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ನಮಗೆ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ನಮ್ಮ ವಿವರಣೆಗೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಕಾಲ ಮತ್ತೊಂದು ನಮ್ಮ ವಿವರಣೆಗೆ ದೊರಕದೆ ಇರುವ ಕಾಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಯಾವುದು ವಿವರಣೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರ ಬೇರೆ ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಿತಿಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಕಾಂಟ್‌ನ

ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನಿಸರ್ಗವಾದಿಗಳು ಇರುವುದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ನಿಲುವು ಒಂದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಏನು ಇದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾದ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅಗ್ರಹಾರವು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದಾದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣು ಎಂದು ಚರ್ಚ್ ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಿರಿ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ವಿವರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಾದವನ್ನು ಅನಂತರ ತುಂಬಾ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಜ್ಞಾನವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಧುನಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕರುಣಾಜನಕ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಖಿನ್ನತೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಚಂದ್ರಿಯಂಥವರಿಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಇದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಥರ ಕಂಡರೂ ಅದು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಚಂದ್ರಿಗೆ ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ವಲಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸತ್ಯ. ಸೀಮಿತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸೀಮಾತೀತವಾದ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಕಾಂಟ್ ಇದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳೂ ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಕೆಲವು ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿವರಣೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕಾರಣ ಸಹಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜ. ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಸಮಗ್ರತೆಯ ತಿಳಿವಳುವಳಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಮಗ್ರ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಕಾರ್ಯಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿಷೇಧದ ನಿಷೇಧದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಒಂದು ಗುಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದಾದರೆ ನಾವು ಅವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಬದ್ಧವೋ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳು. ನಾವು ಯಾವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ. ಜುಗನ್ ಹಾಬರ್ ಮಾಸ್ ಒಂದು

ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾದ ಚಲನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಜ್ಞಾನ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆತ್ಮ ರತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಾವು ನಮಗೆ ಇರುವ ಅಭಿಮಾನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಆತ್ಮರತಿಯು ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಿಂದುತ್ವ, ಜಾತಿ, ಕುಲ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಕರೆಯಬಹುದು: ಜ್ಯೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ, ನಾಜಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಇದೆ– ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೂ ಇದನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ನಾನು ಈವತ್ತು ಈ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ದ್ವಂದ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಧ್ರುವೀಕರಣದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಮತೋಲನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವಂದ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮತೋಲನವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ನಾವು ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ತಮಗೆ ಯಾವುದು

ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಿ.ಜಿ. ಯೂಂಗನ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಇದೆ: ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಪರಿಹಾರದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸಮತೋಲನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮತೋಲನವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಮತೋಲನವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಜಾತ್ಯಾತೀತನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆ ಅಥವಾ ನಾವು ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮನ್ವಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ನಮಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಈವತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ನಾನು ಒಳ್ಳೆಯವನೋ ಕೆಟ್ಟವನೋ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಏಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕೇಡು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಡುಕಿನ ಮೇಲೆಯೇ ನಮ್ಮ ಒಳಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿಷೇಧ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವೂ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತೇವೆ.

ರೂಪ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ದ್ವಂದ್ವಗಳು

ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರ ರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈವತ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ರೂಪ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ. ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯನಾದ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅರಿವು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ, ಆದರೆ ಅದರ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ರೂಪ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದು ರೂಪವು ಆಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ

ನಿರೂಪಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ನಾವು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನೆರವು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ನನಗೆ ಇರುವ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯರಿಗೆ ಇರುವ ವಾಸ್ತವವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಯಾವುದೇ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊರತು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ನಿಜ. ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಆಶಯವನ್ನು ಮರೆತು ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ನಿಜವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಆ ರೀತಿಯ ಭಾಸವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ಇಬ್ಬರೂ ಇದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಶಯವನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಬೇರೆ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ವಿಫಲವಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಹೆಗೆಲ್ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾತಾಡುವಾಗ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಾದ. ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಸಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಯಾವುದು ಜರುಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಸಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸಾರವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು

ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಶಯವು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ರೂಪ ಮತ್ತು ಆಶಯವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಾಗ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ, ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟವಾದ ತಾರ್ಕಿಕತೆ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ವರ್ಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸಾರವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮಹತ್ವವು ಬೇರೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಗೆಲ್ ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಆಲೋಚನೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ರೂಪದ ಮೂಲಕವೂ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಒಂದು ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯವಾಗುವುದು ನಮಗೆ ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯದ ಗುಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಯಾವುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ. ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನಮ್ಮ

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ವಾಸನೆ, ರುಚಿ, ಬಣ್ಣ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಭಾವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೂಪಕ್ಕೆ ತರುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಒಂದು ಶೈಲಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ರೂಪವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಭಾಗಗಳು ರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಟ್ಗೆಂಗ್ಸ್ಟನ್ ಒಮ್ಮೆ ರೂಪ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರ ಅನಂತರ ಅವನು ರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ. ಅದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಅರ್ಥವು ಇರುವುದು ಅದರ ಉಪಯೋಗದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅವನು ನಿಲುವು. ಒಂದು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ನಾವು ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಅನಂತರ ವಸ್ತು ಬೇರೆ ವಿಷಯವು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಗಳು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಥರ ನೋಡಿದರು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿಧಾನವು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದ. ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆಳುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುದುರೆಯು ದನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಎಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಸಂವೇದನೆಗೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ: ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ವಾದವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು

ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಕಾಂಟ್ ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ ರೂಪವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ಒಂದು ಹಂತಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಆ ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಯನ್ನು ಮಡಿಕೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸಿದರೆ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಇಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳು ನಮ್ಮ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಸಹಜವಾಗಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಒತ್ತಡ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಒತ್ತಡಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದವಳು ಒಬ್ಬಳು. ಆದರೆ ರೋಗಿಯು ತಾನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸಂಕೇತವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇರುವುದು ನಿಜ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಕೇತವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಸಂಕೇತದ ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ಸಂಕೇತವಾದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳು ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸಂಕೇತ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಸಂಕೇತ ಮಾಡುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಇಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಅದು ಬೇರೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಆ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ನಾಗರಿಕತೆಯು

ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕೂಸ್ ಅದನ್ನು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಒತ್ತಡ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಒತ್ತಡಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಒಂದು ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಒತ್ತಡವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದು ಆತ್ಮರತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಮಾಡಿದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಈಗ ಪಡುತ್ತಿರುವ ಯಾತನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಈಗ ಎರಡು ಹೆಚ್ಚುವರಿಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಒಂದು ಅತಿಯಾದ ಒತ್ತಡ. ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅತಿಯಾದ ಸುಖ. ನೀವು ನಿಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂದೇಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಆ ಸಂದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾದವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಸಾವನ್ನು ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಾಕುವ ಒತ್ತಡವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಒತ್ತಡವೇ ವಿಪರೀತವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಮತ್ತು ಅತಿಯಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒತ್ತಡವೆನ್ನುವುದು ನಿತ್ಯವೂ ನಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಗಳಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಮೇಲೆ ಅದು ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವ ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಆ ವಿಷಯವು ಬಗೆ ಹರಿದರೆ ಆಗ ಒತ್ತಡವೂ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇರುವ ಒತ್ತಡಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು

ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದು ಒಡ್ಡುವ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒತ್ತಡಗಳು ಬೇಗನೆ ಬಂಡುಕೋರರನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವುದು ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಒತ್ತಡವು ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಅದು ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲು ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮಾನ್ಯತೆಗೆ ವೇಷಭೂಷಣದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಸಂಹಿತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸುಖ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ದುಃಖ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂತೋಷ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಸುಖ ಎಂದೂ ಅದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ದುಃಖವು ನಮಗೆ ಕೇಡು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆನಂದ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೇರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಳತೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆನಂದವು ನಮಗೆ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ತೃಪ್ತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಒಳಿತನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಖುಶಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ.

ಖಾಲಿ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಯಾವುದರ ನಿಷೇಧವು ಸಾಧ್ಯ?

ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈವತ್ತು ಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇವೆ. ನಾವು ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಇಡೀ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಇದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ನಿಜ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಹೇರಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳು ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರಾಜಕತೆಯು ಉಂಟಾಗದಂತೆ ರಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದು ಅನಂತರ ಅದುವೇ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಮೂನೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ

ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜಾಗವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ನಿಷೇಧವು ನಮಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಷೇಧ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇಶದ ಉತ್ಪನ್ನವು ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರಲು ನಿಷೇಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಾವು ಇದನ್ನು ನಿಷೇಧದ ನಿಷೇಧ ಎಂದರೆ ಏನು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ನಿಷೇಧ ಮಾಡಿದರೆ ಅಥವಾ ನಿಷೇಧವನ್ನು ನಿಷೇಧ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹಿಂದೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿಷೇಧದ ನಿಷೇಧ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾರಬಹುದು. ಮಾರುವುದು ಮತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಮುಕ್ತವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮುಕ್ತವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕವೂ ನೋಡಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ

ಭಾರತೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಎಲ್ಲಾ ದೇಶಗಳ ವಸ್ತುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತತೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಈಗ ಅಧಿಕೃತವಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳು ಸಾಚಾ ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆದ ವಸ್ತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಬರಬಹುದು: ಇದನ್ನು ನಾವು ಸಾಚಾ ವಿವರಣೆ ಹೌದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ? ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಒಂದು ಥರ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಥರವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆದ ಗುಣವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ತ್ರಾಸದಾಯಕ. ನಮಗೆ ಕನ್ನಡವು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತವಾಗಲೀ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಆಗಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಅಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಅನ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗೆ ತರುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಲ್ಲಟವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಚಾರದ ಪ್ರವಾಹವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಲ್ಲಿಗೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಅದು ಒಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದು. ನಮಗೆ ವಿಚಾರವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಒಂದು ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆದ ಬೇರು ಮತ್ತು ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆದ ನಿಲುವು? ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾರರೂಪವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ

ವರ್ಗಾಂತರವಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಪರದೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಬೇರೆ ಹಂತವನ್ನು ದಾಟಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಫ್ಯಾಶನ್ ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಮ್ಮತಿಗೊಳಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಮಾತು ಇದೆ: ಆಧುನಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಶನ್ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತೀರಾ ಬಡವರು ಫ್ಯಾಶನ್ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದವರು ಫ್ಯಾಶನ್ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದವರು ಫ್ಯಾಶನ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ತಮ್ಮ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಒಂದು ಸಂಹಿತೆಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತರ್ಕ ಇರುತ್ತದೆ. ಬುರ್ಡಿಯಾರ್ಲ್ಡ್‌ನ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು: ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಶೈಲಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ನನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ನಾನು ನನ್ನ ಇಚ್ಛೆ ಬಂದುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಆದರೆ ನನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಡಲಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಾದ ನಿಲುವು. ನಾನು ಕಾನೂನು ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಧಾಟಿ. ಸಂಸ್ಕಾರದ ನಾರಣಪ್ಪ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವವನು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪರಕೀಯತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರಕೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾರಣಪ್ಪನು ತನ್ನ ವರ್ತನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಒಂದು ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಪರಕೀಯರು ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಕೀಯರಾಗುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅಹಮಿಕೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್

ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸ್ವಂತ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಳವಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳು ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಲೋಕದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನೈತಿಕವಾದ ಸಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭರ್ತಿ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣವೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕರಿಂದ ದೂರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕೀಳಿರಿಮೆಯು ಜನರಿಂದ ದೂರಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಿರಿಕಿರಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಅನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ನಮಗೆ ಅನ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಪರಕೀಯತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಜನರನ್ನು ದೂರವಿಡಲು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆಂದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣವನ್ನು ನಾವು ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ನೇಹಿತರು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ, ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಸುವ ಕುಟುಂಬಸ್ಥರು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ನೋವು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ನಮಗೆ ನಿರಾಶೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನಾಗಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಆಗದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಿಂದ ಕುಗ್ಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅದು

ಚಂದ್ರಿಯ ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ್ದು ಅವನ ನೈತಿಕವಾದ ಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಾರ್ತ್ರೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ನಮಗೆ ಆ ಮೂಲಕವೂ ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವರ ನಡುವೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂವಾದವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು ಹೇಗೆ ಆಳುವವನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿ. ಆಳುವವನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು ಮೆಚ್ಚಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಯಜಮಾನನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾರ. ಆಳುವವನು ಒಂದು ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು ತನ್ನ ಕೆಲಸವು ಹೋದರೆ ತನ್ನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಏನು ಎಂದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಶತ್ರುವಲ್ಲ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನಿಗೆ ಒಂದು ಕೀಳರಿಮೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಜಮಾನ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೇಲರಿಮೆಯನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾರತಮ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಳುಗಳು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಅವನ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ನಮಗೆ ಇದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ಅನ್ಯರೊರೆದುದನೆ ಒರೆದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಮನವು

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಇತರ ಕಲಾಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ. ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಒಂದು ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರೂ ಇದರಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪಂಪನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಪನ ಜೊತೆಗೆ ಅವನ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಪಂಪನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ

ಟೀಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ರೂಪಕ, ಭಕ್ತಿ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಈ ಕವಿಗಳು ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಅವರು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಓದುಗನ ಪಠ್ಯ, ಲೇಖಕನ ಪಠ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಪಠ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಓದುಗರು ಮತ್ತು ಪಠ್ಯ, ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಓದುತ್ತೇವೆ, ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಕಾವ್ಯವು ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ನವ್ಯರು ಹೇಳಿಕೊಂಡರು. ಯಾವಾಗ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದರೋ ಆಗ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಬೇರೆಯಾದವು. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರೀ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಕೆಲವರಿಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ವಾದಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪಠ್ಯವು ನಮಗೆ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ; ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳು ಬರೀ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಎನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಇದರ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ನಮಗೆ ಬಹುವಿಧದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನವ್ಯರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಅವರ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇದರಿಂದ ಹಳೆಯದು ಅಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದದ್ದು ಮಾತ್ರ. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದ್ದಕೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪಿ ತಪ್ಪಿಯೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತು ಏನೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ತೋಟಗಳ ವಿವರಗಳು, ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅತ್ಯಂತ ದಟ್ಟವಾದ ಕಾಡು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ಗಿರಾಕಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನವೂ ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಬರೀ ಒಂದು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಅದು ಭಾವಿಸಿದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಜೊತೆಗೆ ಹೋದುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಂತ ಅಗಸ್ಟಿನ್‌ನ (ಕ್ರಿ.ಶ.413–426) ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಗಾಡ್ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತತೆಯು ಬಂದಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ನಗರಗಳನ್ನು, ನಗರದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದು ಒಂದು ದಾಖಲೆಯು ಆಯಿತು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳೂ ಬಂದವು. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮುಖವು ಬಂದಿತು. ಮತ್ತೊಂದು ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ವಿವರಣೆಯು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದಿಂದ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಯಾಮವು ದೊರೆಯಿತು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಧುನಿಕಯುಗವು ಹೇಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬಹುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲಿ ಇಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಚರ್ಚೆ

ಮಾಡಿದ. ಕಲೆಯು ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಈಗ ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಬರಹ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಆವೇಷ ನಮೂನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ನಮಗೆ ನವ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದು ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಂದುದು ಒಂದೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಾವು ನವ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಸದ್ಯ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ್ದನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಂಪರೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಂದೇ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯವೂ ಅಲ್ಲ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಬಂತು. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಆದರ್ಶಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡಿದ್ದೂ ಈಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಹೆಗೆಲ್ ಲೋಕವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಬರೀ ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅನೈತಿಕ ಎನ್ನುವುದೇ ಈವತ್ತು ಉದಾರವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಖಾಸಗಿತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ಥರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿ

ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ವಿವರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನವಾಗಲೀ, ಮಸೀದಿಯೇ ಆಗಲಿ ಅಥವಾ ಚರ್ಚ್ ಆಗಲಿ ನೀಡಲಾರವು. ನಾವು ಅದನ್ನು ದಾಟಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳಾದ ಈ ಥರದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿರುವುದು ಮತ್ತು ಈಗಲೂ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಯಾರು ಸಂವೇದನಾಶೀಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಅವರು ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಭ್ರಾತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಬರೆಯುವಂತೆ ಅಥವಾ ವಸ್ತುವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ರೂಪವು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ರೂಪವೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಒತ್ತಡವು ಇದೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಡವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನಂತರ ನಮಗೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒತ್ತಡವಾಗುವುದು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲೇ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲಾಗದೇ ಇದ್ದಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ನಮಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಹತ್ತಿರ ಸಲಹೆಗೆ ಬಂದವನು ತನ್ನ ಕನಸನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನನಗೆ ಸದಾ ಕನಸು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸು ಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವವಳು ನನ್ನ ತಾಯಿಯು ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ಇಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಒತ್ತಡ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಮಾತ್ರ. ತಾಯಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಮಾತಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಅದು ಬೇರೆ

ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ನಾವು ಸಂತೋಷ ಪಡುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಆನಂದ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅತೀವವಾದ ಆನಂದವು ನಮಗೆ ನೋವು ಕೊಡುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಸುಖ ಮತ್ತು ನೋವು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸುಖ ಮತ್ತು ನೋವು ಎನ್ನುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂತೋಷವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಸಂತೋಷವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ದುಃಖದ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸುಖವು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕಷ್ಟಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ವಿವಿಧ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಮಂತರು ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ನಾವು ಇರುವ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಡವರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಕರುಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಂದ್ರಿಗೆ ಕರುಣೆಯು ಬೇಕಾಗಿತ್ತೇ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಏನಾದರೂ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಇತ್ತೇ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರ. ಇನ್ನೊಂದು ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಡುವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವು ಏನಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ನೀತಿಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೈ ಜೋಡಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೇಡನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಭಾವವು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಡು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಕಾಂಟ್ ಯಾವುದು ನೈತಿಕವಾಗಿ ಸರಿ

ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನೈತಿಕವಾಗಿ ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ನೀತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನೆರವು ಇದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಯಾವುದೇ ಶಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಚಂದ್ರಿಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇದ್ದಾಳೆ. ಅವಳನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಕೇಡಿನವಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅಯ್ಯೋ ಪಾಪ ಎಂದು ಯಾಕೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಅವಳು ಕರುಣೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವಳ ದುಃಖ ಮತ್ತು ಅವಳ ಉದಾತ್ತತೆಯು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ವಾಸ್ತವ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕವಾದ ಒಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮಂತ್ರವು ಇಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ತನ್ನ ಗಡಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಿದೆ. ಸೀತೆಗೂ ಒಂದು ಗಡಿರೇಖೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಅದನ್ನು ದಾಟುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಸೀಮೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಕೇಡು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದುದಲ್ಲ. ನಾವು ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಗುಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕೇಡು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಹಿಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಒಳಿತು ಮತ್ತು ಕೆಡುಕು ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಕಾಲದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಕೇಡು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಳಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು

ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕವೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಹಾಗೆಂದು ತೀರ್ಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಪೂರ್ಣ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಓದುವಾಗ ನಾವು ತಳೆಯುವ ತೀರ್ಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅಪೂರ್ಣವಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಕೃತಿಯಾಗಿ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತೀರ್ಮಾನವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ತಳರಹಿತವಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ನಮಗೆ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ತೋರ್ಪಡಿಕೆಯ ತೀರ್ಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ತೀರ್ಮಾನವು ಆಗಲಾರದು. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಸಂಸ್ಕಾರವು ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಬಾಲಿಷವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನ ವಿಷಯದ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ ಎಂದರೂ ಅದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾಂಟ್ ತೀರ್ಮಾನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಜತನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಆತಂಕ, ಕಾಮ, ಸಾವು, ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗುವ ಭಯ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರಗಳು ಹೀಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ನೋವು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಯಾವುದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪರಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಏಕಾಕಿತನವೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತಕ್ಕೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಾಲೇರ ಪುಟ್ಟನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತನ್ನ ಯಾವುದೇ ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪಡುವ ಯಾತನೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮುಖವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು

ನಮಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನ ಅಳತೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರ್ಯಾಯವು ಏನು? ನಾವು ಯಾವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಇರುವ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದಲೂ ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಖಾಲಿ ಬಿಡುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಭರ್ತಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ನಮಗೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳು ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೋ ಅದನ್ನು ಅವರು ಬೇರೆ ಥರ ತುಂಬಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ಆಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು: ನಾವು ಈವತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕೈದಿಗಳು ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕೈದಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಕಾಣುವುದು ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿಯೇ ಕಾಫ್ಕಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಾವು ಈಗ ಹುಳಗಳಾಗಿದ್ದೇವೆ. ನಮಗೆ ಇದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಇಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಭದ್ರತೆಯು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಈ ಥರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು ಇಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟನ್ನು ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಇರುವ ಸಂಭ್ರಮವು ಸಾಯುವಾಗ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಮಗೆ ಇರುವ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕ. ಭ್ರಮೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಭ್ರಮೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು

ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮತ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಬಹುದು: ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಎರಡು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇವೆ. ಒಂದು ಅನಂತತೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಗ್ರತೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿದವರು ಕುವೆಂಪು. ಅವರು ಅದನ್ನು ಅನಂತತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ನೋಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನಂತತೆಯು ನಮಗೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರವೂ ನೋಡಬಹುದು. ಯಾವುದು ಅನಂತ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ತಲುಪುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ದಿಗಂತವನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಎಲ್ಲೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಚರ್ಚೆ

ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಇದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ನಿರಚನ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅನಂತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಅನಂತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಅತಾತ್ವಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ನೀಶೆ ಕಾಂಟ್ ವಾದಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ. ಅವನ ವಾದವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಫುಕೋ, ಬೆಟೆವಿಲ್ಲೆ ಲೆವಿನಸ್ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಅವನು ಗಮನಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾಕೆ ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಚರ್ಮದ ಹೊದಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ನಿಜ. ಸಂಕಥನ; ರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು ಸಂಬಂಧಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಆಶಯ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಸಂಬಂಧ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹಗಳ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿಸರ್ಗದತ್ತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ದೇಹಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಗಾಯತ್ರಿ ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ವಿವರವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಕಥನಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಜುಡಿತ್ ಬಟ್ಲರ್ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ; ದೈಹಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ದೈಹಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ದೈಹಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವಳ ನಿಲುವು. (ಜೆ. ಜುಡಿತ್ ಬಟ್ಲರ್, 1993. ಬಾಡೀಸ್ ದಟ್ ಮ್ಯಾಟರ್ ರೂತ್ಲೆಜ್ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್) ಅವಳು ಫುಕೋನ ಅಧಿಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವುದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವಳ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅವನು

ನಮ್ಮ ದೇಹ, ನಮ್ಮ ನಡವಳಿಕೆ, ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜುಡಿತ್ ಬಟ್ಲರ್ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ತೋರ್ಪಡಿಸುವಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಾಡಲು ಬೇಕಾದ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲವು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಗೊಫೆಮನ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಚನ ಮಾಡಿದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪನ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ನಿರಚನ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕಾಣಿಸಲಾರದು. ಬಟಲ್ಲೆ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ; ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ'. ಅವನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಬಹು ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ತಾನೇ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ನಗೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಮಾಷೆಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: 'ನಗೆ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವವರನ್ನು ಮುಜುಗರಕ್ಕೆ ಎಡೆ ಮಾಡಕೊಡಬಹುದು. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅವಮಾನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಬಹುದು. ಅದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ'. ಅವನದೇ ಆದ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಪಠ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವನ ವಾದಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಿಮರ್ಶೆ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂದು ಬಟೆಲ್ಲೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು.

ಇದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಡೆರಿಡಾ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವು ಇದೆ. ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು ಎನ್ನುವುದು ಡೆರಿಡಾನ ವಾದ. ಒಂದು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಕಾವ್ಯವು ನಮಗೆ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಓದುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಎತ್ತುವುದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಕಂದಾಚಾರ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಗ್ರಹಾರವು ಜೀವನದ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಚಂದ್ರಿಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಈಗ ಇದನ್ನು ನಿರಚನ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೆವಿನಸ್ ಈ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅನಂತ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬರೀ ಅವನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವು ಇದು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗಾಗಿ ಇದೆಯೇ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷವು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಗುರುತು ಎನ್ನುವ ಥರ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಗ್ರಹಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭೂಮಿಯಿಂದ

ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಮನುಷ್ಯರ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಥರ ಈ ಮನುಷ್ಯರು ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗಳು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎನ್ನುವುದು– ಗುರುತುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಚೀನರು ಹೇಳಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ. ನೀತಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದು ನೈತಿಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸೂಚನೆಯು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪರಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಚಂದ್ರಿಯೂ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಬದಲು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ನಾವು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಮತಿಭ್ರಮಣೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಮತಿಭ್ರಮಣೆಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಥರ

ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಯಾರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ನಿಜ. ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಕುವೆಂಪು ಬರಹಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಬದಲಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಬರೆದರು. ಅವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ನಿಸರ್ಗದ ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಬೀಜವನ್ನು ನೆಟ್ಟು ಬೆಳೆಸಿದ್ದು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಿಸರ್ಗವು ಸಹಜವಾದ್ದರಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅದರ ಅರ್ಥವು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕಟ್ಟಲಾದ ಒಂದು ವಿವರಣೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗಲ್ಸರ ಬರಹಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವೆಂದರೆ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ. ಜಗತ್ತಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಹಾಗೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಏಂಗಲ್ಸ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಯಾವತ್ತೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ದೂರ ಇಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದ. ಅವನಿಗೆ ಜರ್ಮನಿಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಳದ ಪ್ರಭಾವ ಕೂಡಾ ಇತ್ತು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತನ್ನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮೊದಲು ಅವನು ಕಲಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿದ್ದ. ಅವನಿಗೆ ಬರಹ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅರಿವು ಇತ್ತು. ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸೋಫೋಕ್ಲಿಸ್ ಮತ್ತು ಅವನ ನಾಟಕವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದ. ಆದರೆ ಏಂಗಲ್ಸ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಸಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿರುಚಿಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ನೆಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಾಜವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಲೌಕಿಕದ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು

ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಒಂದು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ನಮಗೆ ಅದರ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ಮೊದಲಾದವರು ಒಂದು ಥರ ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಮಿತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳಿದ ನೆನಪು. ಯಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಲ್ಲಿಗೋ ಹೋಗುವಾಗ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರೇತವು ನಮ್ಮನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತೆ ಕಂಡರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಭ್ರಮೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿದ. (1596–1650) ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುಖವಾದ ಮತ್ತು ಉಗುರು ಬೆಚ್ಚಗಿನ ದೈಹಿಕ ಉಷ್ಣತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ನಮಗೆ ಉಷ್ಣತೆಯ ಅನುಭವದ ಬದಲು ಒಂದು ಶೀತಲವಾದ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಯಕೆಯು ಉಂಟಾದಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಆವೇಗ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಂಪನದ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ತುಂಬಾ ಜೋರಾಗಿ ನಗುವಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ರಕ್ತ ಸಂಚಲನೆಯು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಹೇಗೆ ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಫುಕೋನ ವಾದವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ವೇಗಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿವರವಾಗಿ ಫುಕೋ ವಿವರಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಡೆಕಾರ್ಟ್ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆವೇಗಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದರ

ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಹುಚ್ಚು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಹುಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಬೇರೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಆವೇಶ ಎಂದರೂ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅಮಲಿಗೆ ಬೇರೆ ಏನು ಹೆಸರು ಇದೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ನಮಗೆ ಅಮಲನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಟ್ಟಿಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಶಕ್ತಿ ರೀತಿಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಮೂಲತಃ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಆಘಾತವಾದಾಗ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸತ್ಯ. ಯಾವಾಗ ನಮಗೆ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಯಾವಾಗ ಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರು ನಿದ್ದೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಆಗ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಯಾವುದು ಸರಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವಾಗ ಅವನು ಅದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹುಚ್ಚು ಮತ್ತು ಪಾಪ ಎನ್ನುವುದು ಜೋಡು ಪದಗಳು. ಅವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹುಚ್ಚುತನವು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಯಾವುದನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದು. ಒಬ್ಬ ಅಸಹಜವಾದ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನದೇ ಆದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಹುಚ್ಚುತನವು ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನ ಆದರ್ಶವು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆತ್ಮವು ಕೆಲವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಡೆಕಾರ್ಟೆಗೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ. ಆತ್ಮದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ. ಕಣ್ಣು ಕಾಣದ್ದನ್ನು ಆತ್ಮವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ನಮ್ಮ ಮೆದುಳು ಕೆಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು

ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಫ್ರಾಂಕ್‌ಫರ್ಟ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಗೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಯು ಕಾರಣವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಧಾನವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ತಳಹದಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಫ್ರಾಂಕ್‌ಫರ್ಟ್‌ನ ವಾದ. ನಾನು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇನೆ ಮತ್ತು ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ವಿಚಾರ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವುದು ನಿಜ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಚೋದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅತಿಯಾದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಕಾಂಟ್ ವಾದವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವನು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಡೆರಿಡಾ ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರಚನ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾಂಟ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ವ ನಿಯಂತ್ರಣವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಪಕ್ಷಿಗಳಿಂತ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಡೆನೆಟ್ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಾವು ಮನುಷ್ಯರು ಹೇಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ರೆಕ್ಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಲಾವಿದರು ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚರು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಹುಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತ್ರಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯು ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವಂತೆ ಚರ್ಚೆಯು ಆಗಿರುವುದು ಡೆರಿಡಾ ಮತ್ತು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ. ಅವರಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಅದು ಸಣ್ಣ ವ್ಯಂಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು

ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ದೆವ್ವ, ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ದಾಟುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ತಳಮಳವನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನಾವು ದಾಟುವುದು ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ನಾವೇ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ತಾಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವು ಇರುವುದು ಬೇರೆ, ಅನ್ಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ. ದೇವರನ್ನು ನಾವು ಅನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರೇತಗಳನ್ನು ನಂಬುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಭೂತಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವರು, ಮರವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು, ಕಲ್ಲನ್ನು ದೇವರು ಎನ್ನುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪುಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಪ್ರೇತಗಳು ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ನಮಗೆ ಅಭಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನಾವು ಫುಕೋನ ಮೂಲಕ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ಇರುವಾಗ ಇದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅನಂತರ ಭಾವೋನ್ಮಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಲಾಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಒಂದು ಎಳೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು

ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ, ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಬರೀ ಸಂಕೇತವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದರು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಕಥನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಈ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಡೇನಿಯಲ್ ಡನೆಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಹಕ್ಕಿಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಥರ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರಾದ ನಾವು ಹಕ್ಕಿಗಳ ಥರ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ನಾವು ಪ್ರಾಣಿಗಳೇ ಅಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬಟ್ಟೆಗಳು, ವಸತಿ ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿವೆ. ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಳಚಿದರೆ ನಾವು ತುಂಬಾ ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಮಂಗಗಳೇ ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಥನಗಳೇ. ನಾವು ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ನಾವು ಮೀರಿ ಕೃತ್ರಿಮವಾದ್ದನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಸಹಜತೆಯಿಂದ ಸಂಕೇತದ ಕಡೆಗೆ ಇದು ಹೇಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರಾದ ನಾವು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಮಾತ್ರ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆವೋ ಆಗ ನಮಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡವು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನೂ ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಪ್ರಾಣಿ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯು ಇದೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುವಂತೆ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆತಂಕಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾವು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯ ಇರುತ್ತದೆ. 'ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಸಂಪ್ರಾದಾಯಿಕವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಮಾಲೆಬ್ರಾಂಚ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು

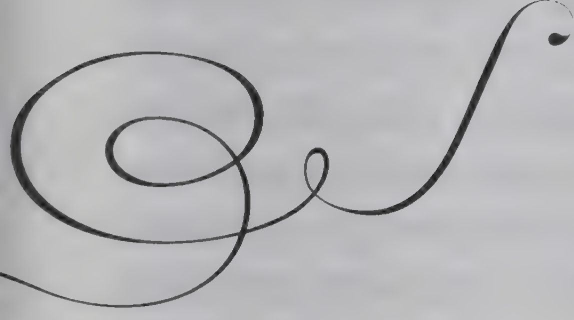
ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಇದೆ. ಆದರೆ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಒಂದು ಹಂತವನ್ನು ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಿದರೆ ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಏನು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯ. ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವುದು ದೇವರು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅನ್ಯವು ಬಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಬಂಧನವು ಇದೆ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಜನಿವಾರವಿದೆ. ಅದು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಸಂಕೇತ. ಅದನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದರ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಚಂದ್ರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅವಳಿಗೆ ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂಚಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸೂಚಕರು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ದಾರಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವವೂ ಆಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಹಯೋಗವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಬಾಗಿಲನ್ನು ಮುಚ್ಚುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಹೊರಗನ್ನು ನಾವು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಮಾಡುವುದು ಇದನ್ನು. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳನ್ನು ಅದು ಮರೆಯಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ದೇವರ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನದ ಅಧಿಕಾರ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ಈವತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ: ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವಾಗ ನಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ವಿದ್ಯುತ್‌ಚ್ಛಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹಗುರ ಮಾಡಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೆ

ಅನುಸಾರವಾದ ಪರಿಕರವೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ನಮಗೆ ಸ್ವಯಂದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ನಾವೇ ವಿಧಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅವಲಂಬಿತರು ಹೌದು. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನೈತಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕ ಅವಲಂಬನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅವಲಂಬನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅನವಲಂಬನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧಿ ಇದನ್ನು ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಒಂದು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಿರವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕಾನೂನು ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಕಾಂಟ್ ಒಮ್ಮೆ ಅಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಉದ್ದೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಘನತೆಯನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಂಟ್ ಅವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವುಗಳ

ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮತನ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಅನೇಕರು ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿದರು. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಒಂದು ಘನತೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿದರು. ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಯಂತ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಗಾಂಧಿಯವರು ಹೇಳಿದರು. ಯಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಶ್ರಮವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗಾಂಧಿಯವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಯಂತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭೋಗಲಾಲಸೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಮಾನವತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಹಂತದ ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ನಾವು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಸೆಕೆಂಡ್ ನೇಚರ್ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ನಮಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ನಮಗೆ ವಿಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಸಂಬಂಧಿತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ನಿಲುವು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೌಶಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ

ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಬರುವ ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ನಮಗೆ ಅರಿವಿನ ಕೊರತೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ವಾದದ ಒಂದು ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೌದಿವಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಭ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ನಮಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುವ ದೊರೆಗಳಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ನಮ್ಮ ಆಳಿನಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಾರಣಪ್ಪನನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಹಾಗೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ನಮಗೆ ಜೀವನ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸದ ರೂಪವು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೋ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಾವು ರೂಢಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವಾಪರ ಇಲ್ಲದೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ತಿರುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆಂದು ಅದಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಇರುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ನಮಗೆ ಜೀವನದ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಯಾವುದೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ನಮಗೆ ಜೀವನದ ತಿರುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೇಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮತನವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದ್ಯೋತಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮತನವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು

ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಂತರಿಕ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಬಾಹ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಅವನ ಬಾಹ್ಯದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅವನ ಜೀವನದ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ತಾನೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಆಗುತ್ತಾನೆ.



ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಯಾವುದನ್ನು ವಿಷಯ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕು

ಹೆಗೆಲ್ ಗುರಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸಂವಾದಿಯೂ ಹೌದು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸತ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ನಮಗೆ ಲೋಕ ಎನ್ನುವುದು ಏನು ದಕ್ಕಿದೆಯೋ

ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಲೋಕ ಎನ್ನುವುದು ಅಮೂರ್ತ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಅಮೂರ್ತವಾದ್ದನ್ನು ನಾವು ಮೂರ್ತತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಎರಡೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗಲೂ ನಾವು ಇದನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಹಾಗೂ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಎರಡೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಲೋಕದ ಭಾವಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಅದರ ಆಶಯವು ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಲೋಕದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಇದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ನಮಗೆ ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ. ಅದು ಖಚಿತ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಲೋಕದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಲೋಕದ್ದು. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನನಗೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಖಚಿತ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಶಕ್ತಿಯು ಒಂದು ವಿನಿಮಯದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಶ್ರಮವು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಹಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಣವು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ನನಗೆ ಒಂದು ಉದ್ಯೋಗವು ಇದೆ. ಅದು ನನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ. ನಾನು ಏನು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆಯೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ

ಉದ್ಯೋಗ ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾನು ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಸಂಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದು ನನಗೆ ಮಾಧ್ಯಮ. ನನ್ನ ಶ್ರಮವು ನನಗೆ ದುಡ್ಡನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನೇ ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಇದು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಾನು ಮಾಡುವ ಉದ್ಯೋಗವು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಕೊಡುಗೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾನು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ಕೆಲಸವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅದರ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಧೋರಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ತಾತ್ವಿಕವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಲೋಕದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಈಡಿಪಸ್ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶಗಳ ಅನ್ವಯ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಕ್ಕುಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ; ಮನುಷ್ಯರು ಹೇಗೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ, ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಯಾವುದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ನನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬಗೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಜೀವನದ ಸುತ್ತ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದಲೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ನನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಮೇಷ್ಟ್ರು ಆಗಿರುವುದು

ಮತ್ತು ನನ್ನ ಅನುಭವವು ಒಂದು ಥರವಾದರೆ; ಒಬ್ಬ ಲೈನ್‌ಮೇನ್‌ನ ಅನುಭವ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅಂದರೆ ಈವತ್ತು ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಉಸಿರಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಬದುಕುವುದು ಅನ್ಯರಿಗೆ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ತನಗಾಗಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಇದಂಮಿತ್ಥಂ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಹಂಗಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ಸುಳ್ಳಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನನಗೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಯು ಲೋಕದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಬದಲು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಅಥವಾ ನಾರಣಪ್ಪ ಇಲ್ಲವೇ ಚಂದ್ರಿ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಇರುವುದು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ. ಅವರ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಬೇರೆ ಎರಡು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಆಗ ಬಂದ ಪ್ಲೇಗ್‌ನ ಸಮಸ್ಯೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆ. ಇದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರ ನಡೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ತನ್ನ ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈವತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಜೀವನವು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಥನವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ

ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬಹುದು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಆನ್ವಯಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಶುದ್ಧ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಗಳಿಗೆಗೊಮ್ಮೆ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಎರಡು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾರ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಇರುವುದೂ ಒಂದು ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಭಾವನೆಯು ಆಗಿದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಒಂದು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ಸ್ಥಳ ಹಾಗೂ ಲೋಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದರಿಂದ. ಆದರೆ ಅವೆರಡೂ ಸಹ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ಯತೆಯು ನಮಗೆ ಲೋಕದ ಅನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾತು ಇದೆ: ನನ್ನ ಭಾಷೆಯ ಮಿತಿಯು ನನ್ನ ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಿತಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಆಧುಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಥರ ಸಂವಾದಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಅನೇಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಹೆಗೆಲ್ ಹಾಗೂ ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಇಬ್ಬರೂ ಭೌತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತವನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಿನೋಜಾ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ, ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ತರ್ಕಬದ್ಧತೆಯೇ ಒಂದು

ಪ್ರಮಾಣ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮದಿಂದ. ಒಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ದೇವರು ಅಥವಾ ನಿಸರ್ಗ ಎಂದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತದ ಸಂತೋಷ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತದ ಸುಖ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಿಸರ್ಗವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ರಚನೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವ ಭಾಗದವರೆಗೆ ಭೌತಿಕವಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ಇದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತರ್ಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಜಾತಿಯೂ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಧರ್ಮವೂ ತಿದ್ದುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯವೂ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಇವುಗಳು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಆದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಹಾನ್ ಕರ್ಮಠರಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಗಳು ನಮಗೆ ಹೇರುವ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಕೇವಲ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗಿವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ನಾರಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ನಾರಣಪ್ಪನನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ, ಚಂದ್ರಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಗುವಾಗ ಯಾರು ಯಾರನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ನಡುವೆ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು

ವಹಿಸಿದ್ದವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳು ಸರಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಒಂದು ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಉಪಜಾತಿ ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಯು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸೂತ್ರವೂ ಇದೆ: ಒಂದು ಜನಾಂಗ ಅಥವಾ ಒಂದು ಜಾತಿಯು ಜನರನ್ನು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಕಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆ ನಿಯಂತ್ರಣವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಯೊಳಗೆ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಅತಾತ್ವಿಕವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳು ತನ್ನವೇ ಆದ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಲೋಕದರ್ಶನವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ತಾರ್ಕಿಕವಾದ್ದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿಯೂ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಭೌತವಾದಿ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ವಿದ್ಯಮಾನ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವಾಗ ನನ್ನ ಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವುದೂ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅರಿವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ತನ್ನತನ ಅಸ್ಮಿತೆಗೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಚನಿಕವಾದ ರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ನಾವು ಮನುಷ್ಯರು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಒಂದು ಜಾಗತಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವು ಇದೆ. ನಾವು ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿದ್ದೂ ಒಬ್ಬರ ಥರ

ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಗೊತ್ತಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತಿಳಿಯದೇ ಇರಬಹುದು. ನಮಗೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಮೂರ್ತವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತದ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಲೋಕ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಿವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರೂ ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ವರ್ತನೆಗಳು ಇವೆ. ನೀತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಇಬ್ಬಂದಿತನ ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣೇಚಾರ್ಯನೂ ಒಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಪರಿಪೂರ್ಣನೂ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅವನು ಪರಿಸರದ ಮೂಲಕವೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ರೋಗಿಷ್ಟೆಯಾದ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಸೇವೆ ಮಾಡುವುದೂ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಬೇರೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವನು ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬಧ್ಧನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ತಾನು ಇರಬೇಕಾದ್ದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಳಜಿಯು ಇದೆ. ಅವನು ಅದರ ಮೂಲಕ ಜೀವನದ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವ ಆದದ್ದು ಚಂದ್ರಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಪರ್ಕವು ಆದಾಗ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಏರಿಳಿತವು ಅವನನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಜೀವನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಂದು ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆಗುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ರೂಢಿಗತವಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹವ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಢಿಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಒಗ್ಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಹವ್ಯಾಸ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ.

ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅಭ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಿಡಲಾರೆವು. ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸಗಳ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾವಿನ ತನಕ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಅದಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಹಜ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಹಜ ಮತ್ತು ಅಸಹಜ ಎನ್ನುವುದು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾವು ಆಗಾಗ ನಮ್ಮ ಉಗುರುಗಳನ್ನು ಕಚ್ಚುವುದು ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಮುಜುಗರವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದೇ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಸತ್ಯ. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಹವ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಟಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹವ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಹವ್ಯಾಸವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಿಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಚಟ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ಹವ್ಯಾಸಗಳು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಗ್ರ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅಸಮಗ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನಂತ ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ಅನಂತವಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.



ಹುಚ್ಚುತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ರೂಪ

ಲೆವಿನಸ್ ಇದರ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅನಂತ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರತೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅನಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅನಂತತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅವನಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. 'ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನ್ಯದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಅನ್ಯರು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಮಾತಾಡುವುದೇ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಅದು ಅನ್ಯರಿಗೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಲೆವಿನಸ್‌ನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಅವನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪರಕೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅನಂತತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನಂತತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ನಾವು ಯಾವುದು ಆಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಬಾಹ್ಯ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅನಂತತೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅವನು ನಿರಚನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ನಿರಚನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವನು ಅದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ) ಅವನು ಲೆವಿನಸ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಲೆವಿನಸ್, ಫುಕೋ, ನೀಶೆ, ಪ್ಲೇಟೋ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳು ಕೂಡಾ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ. ಡೆರಿಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. 'ಅದರಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯದ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬಾಹ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದೂರದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು' ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆ. ತುಘಲಕ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಬರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ಮೂಲಕ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ನಾನು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಏನಾಗಲು ಹೊರಟಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾವುದೋ

ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆವೇಗ ಅಥವಾ ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಗೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನನಗೆ ಅರಿವು ಇದೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾನು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಂಟ್ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಹುಚ್ಚು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಫುಕೋ. ಅವನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚು ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು, ನಿಯಮಗಳು, ಅಧಿಕಾರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಶೈಲಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ: ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ತರುವಾಯ ಹೇಗೆ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲಾಯಿತು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಅಧಿಕಾರ. ಆದರೆ ಡೆರಿಡಾ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇಯೋ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಾಮನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಇದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಅಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ತಿಳಿದೆವು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಹೊಸದಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬಂದವು. ಒಮ್ಮೆ ಅನೇಕರು ನಮಗೆ ಹುಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದು ಆತ್ಮದ ಒಂದು ವಿಕಾರವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು.

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆತ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಪ್ರೇತವಾಗಿ, ದೆವ್ವವಾಗಿ, ಪಿಶಾಚಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತತ್ವಗಳು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಪ್ರೇತಗಳು ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಮಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರೇತಾತ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರೇತಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ದೊರೆತವು. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಂದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೂತವನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟನೆ ಮಾಡುವ ವರ್ಗವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಆತ್ಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದ ಮಾಡುವ ವರ್ಗವೇ ಬೇರೆ ಇದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರಿಗಳು; ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ಶುರುವಾದರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ತನಗೆ ತೋಚಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಢಿಗತ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ಆನೆ ಕಾಲು ರೋಗ, ಕುಷ್ಟ ರೋಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅದು ದೇವರ ಶಾಪ ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮದ್ದು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು ಮದ್ದು ಆಗ ಆವಿಷ್ಕಾರವು ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಫುಕೋ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕರು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾದ ಒಂದು ಬಿಡುಗಡೆಯು ನಮಗೆ ಯಾಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಒಂದು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಕಲ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ಕಿಜೋಪ್ರೇನಿಯಾದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಇದು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಫುಕೋ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ

ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹೋದಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅನಿಯಮಿತ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳ ಶೋಧನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸುಮ್ಮನೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕೂಡಾ ಕಾರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಹುಚ್ಚುತನ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಸಹಿತವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾರಣ ರಹಿತವಾಗಿಲ್ಲ.

ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಈವತ್ತು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಡೆರಿಡಾ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚುತನ ಎನ್ನುವುದು ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು ನಾನು ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕೂಡಾ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇನೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾನು ಆಗುತ್ತೇನೆ. ನಾನು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ನಾನು ನನ್ನದೇ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಆದರೆ ನಾನು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಡೆರಿಡಾನ ನಿಲುವು. ಫುಕೋ ಯಾವುದೇ ಅಂತಿಮವಾದ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿರಚನವು ಮೂರು ರೀತಿಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯದ ರೂಪ. ಮತ್ತೊಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಹಾಗೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ನೆಲೆಗಟ್ಟು. ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಎಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸಮಾನವಾದದ್ದು. ಡೆರಿಡಾ ಬರೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ

ಅವನು ನಿರಚನ ಎನ್ನುವುದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ನಾವು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಲೋಕವನ್ನು ಒಂದು ಥರ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದಿರುವ ಲೋಕವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ. ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸೊನ್ನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಈ ಮೊದಲೇ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಹಳೆಯ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಈ ಮೊದಲೇ ಇತ್ತು ಅದನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸದಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಆದರೂ ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳೇ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾಳೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವ ಆಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಅದು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಪಾಡು ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವದ ಅನುಭವ ಒಂದು ಥರ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಾಣಿಸುವ ವಾಸ್ತವವೇ ಸಮಗ್ರವಲ್ಲ. ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೊದಲು

ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಅನೇಕರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ. ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಡೆಕಾರ್ಟ್ ನಾನು ಮತ್ತು ಅನ್ಯರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನನ್ನ ಜೀವನದ ಒಂದು ಕ್ರಮವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಖಾಸಗಿತನ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಮಾಜವು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಖಾಸಗಿತನ ಎನ್ನುವುದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆ. ನಮಗೆ ಈವತ್ತಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ನಾನು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅನ್ಯರು ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಇವೆ. ನಾವು ಮತ್ತು ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಹಾಗೂ ನೀನು ಮತ್ತು ಅನ್ಯರು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಇದೇ ವೈಯಕ್ತಿತೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯೂ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮುಕ್ತವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಒಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ನಾನು ಒಂದು ಸೇಬನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತೇನೆ ಅಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಛಿದ್ರೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾನು ಎನ್ನುವ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕು: ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾನು ನನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾನು ಕೆಲವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇನೆ. ನಾನೂ ನನ್ನ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಥ ತಿಂದ ಸೇಬು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ನಾನು ಆಗುವಾಗ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ನಿಜ. ನಾನು ತಂದ ಸೇಬು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕರಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ನನ್ನ ದೇಹದ ಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೇಬು ನನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಸೇಬು ತಿನ್ನುವುದು ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗುವುದು

ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ರೂಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಏನು? ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ, ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ನೆಲೆಯು ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನ ದೇಹವೇ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸೇ ಇಲ್ಲಾ ಅವೆರಡರ ಮಿಶ್ರಣವೇ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅಡರ್ನೊ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಉಲ್ಟಾ ಮಾಡಿದರೆ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎಂದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಆಸ್ತಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೌದ್ಧಿಕವಲ್ಲ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾವುದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ಕಾರಣವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಅರ್ಪಣೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯೆ. ನಾವು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತ್ಯಾಗವೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು

ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಾಂಟ್ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಸಾರ ರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ಊಹೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕಾರಂತರು ಕಾಣುವ ನಿಸರ್ಗವು ಒಂದು ಥರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕಾಣುವ ನಿಸರ್ಗವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಗೆ ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಆಗುವುದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಲ್ಲಿ. ಅವರು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅನೇಕ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅವರು ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಇಲ್ಲ. ಜಾಜಿ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಂಪು ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಜೀವನದ ಸರಸ ಮತ್ತು ವಿರಸಗಳು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಯೋಜನೆಯಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಜೀವ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಹೇಗೆ ಆಗಲೂ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಮಧ್ಯೆ ಹೇಗೆ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಬರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಶವು ನಮಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹಾಗೆಂದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ನಿಯಮದ

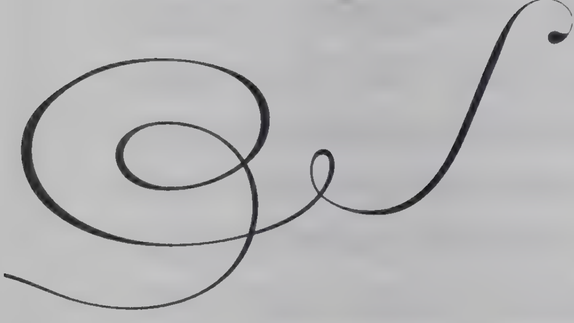
ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಮೋಚ್ಚ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ನಿಜ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದಗ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಂದಾಜು ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಿನೋಜಾನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆ. ಅವನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಮೋಚ್ಚ ಸ್ವರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಇರುವ ಮಾನದಂಡವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ನಾವು ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಆಲೋಚನೆಯು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಅವರು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು 'ನೀ ಹೀಂಗ ನೋಡಬ್ಯಾಡ ನನ್ನ' ಮತ್ತು ಇತರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸ್ಕೆಲ್ಲಿಂಗ್ ಹೇಳಿದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು: ಸ್ಲೋಲಿಜಿಸಂ ಎನ್ನುವ ಪದವಿದೆ. ಇದು ತರ್ಕ, ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಪದವು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಇದು ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ತರ್ಕಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದು ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಕೆಲವು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ತರ್ಕ ಹಾಗೂ ವಾದಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಇದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮೂರು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಾ "ಅ" ಗಳು "ಬಿ" ಎಂದು ಆಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಎಲ್ಲಾ "ಅ" ಗಳು "ಬಿ" ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯದು "ಅ" ಅಂದರೆ ಅದು ಅ ಮಾತ್ರವೇ

ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿಯೂ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು: ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಭಾರತದ ಜನರು ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯವರು. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪ: ಭಾರತದ ಜನರು ಅತ್ಯಂತ ಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೆಯದು ಎಲ್ಲಾ ಜನರು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಬಿದಿಗೆ ಚಂದ್ರಮ ಡೊಂಕು ಆದರೆ ಬೆಳದಿಂಗಳದು ಡೊಂಕೆ? ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಯವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ನಮಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಳದಿಂಗಳು ಡೊಂಕು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ತರ್ಕವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಕವಿಗೆ ಹೂ ಬಿಟ್ಟ ಒಂದು ಹುಣಿಸೆಯ ಮರವೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹುಣಸೆಯ ಮರವು ಬರೀ ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕವಿತೆಯ ಒಳಗೆ ಒಂದು ತರ್ಕವೂ ಇದೆ. ಹುಣಸೆಯ ಮರವು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತರ್ಕ. ಆದರೆ ಆ ತರ್ಕವನ್ನು ಮೀರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದನ್ನೇ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೂತ ಹುಣಿವೆಯ ಮರವು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಪೂರ್ಣತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಏನು ಎಂದು ಯಾರೂ ಕೇಳುವುದು ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನಂತರದ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದು ನಿಜ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು

ನಮಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಅಮೂರ್ತ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮೂರ್ತ. ಅದನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. 'ನಾಕು ನಾಕೇ ತಂತಿ' ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವರು ಒಬ್ಬ ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಅಥವಾ ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಆಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಶುದ್ಧವಾದ ಭೌತಿಕವಾದವು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕವಾದವು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ದೇವರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಅಥವಾ ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡು ನಮಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ದೇವರಿಗೂ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕಲ್ಲು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ರೂಪವು ಹೋಗಿ ಹೊಸತಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ಬಂದಿದೆ. ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಆಶಯವು ನಮಗೆ ಹೊಸತಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲನ್ನು ಒಂದು ಗಣಪತಿ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಲ್ಲನ್ನು ಮತ್ತೆ ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಕಲ್ಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು

ಸಮಾಜದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಆಗಲೇಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವು ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಉದ್ದೇಶ ರಹಿತವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಕ್ತಾಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇದನ್ನು ಭೌತವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ಅವರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ತರಕಾರಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುವುದು ನಾವು ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಕಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ನೀರು ಮತ್ತು ಗೊಬ್ಬರವನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸುಳ್ಳಾದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ನಿಯಮದ ಮೂಲಕವೇ ಬರುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕವೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮನಸ್ಸು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ವತಃ ಅರ್ಥವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ

ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಿರೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಸಂಶಯವನ್ನು ತಾಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಅವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಹಿತೆಗಳ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಒಪ್ಪಂದ. ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಧಿಯೂ ಹೌದು. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ನಮಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗಾತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಂಧನವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ.



ಮೃಗೀಯತೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯತ್ವ

ಹೆಗೆಲ್ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅನೇಕರು ಅವನ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಏನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದರ ಅನೇಕ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ. ಯಾವುದು ಮೃಗೀಯತೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಮೃಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹಾಗೂ ಜಗತ್ತು ಇವುಗಳ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಡೆರಿಡಾ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಡೆರಿಡಾ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯತ್ವ

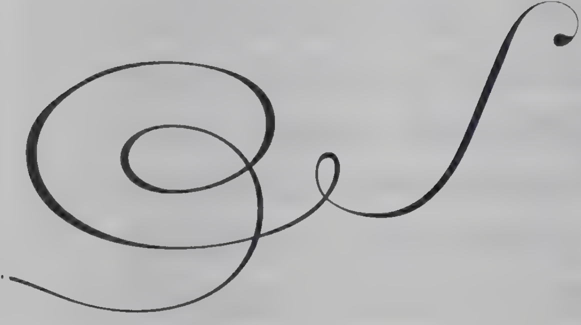
ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಮೃಗೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ. ಈ ಅಂತರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಡೆರಿಡಾನ ವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯನಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಯು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತು ಇಲ್ಲ. ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ನಾನು ಆಗುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ನಾನು ಪ್ರಾಣಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನೇಕ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಡೆರಿಡಾ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಾರಂಭದ ನಿಲುವು. ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಆಲೋಚನೆಯು ನಮಗೆ ಸೇರಿದ್ದೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್, ಲೆವಿನಸ್ ಮತ್ತು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಲೆವಿನಸ್ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಮಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಅಂತರವು ಇದೆ? ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅವನು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನ ಹಾಗೂ ನಾವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ವಿಚಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕುರುಹು ಆಗುತ್ತದೆ. ಲೆವಿನಸ್ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಾನು ಎನ್ನುವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ.

(ಲೆವಿನಸ್ ರೀಡರ್ 1989 104) ಆದರೆ ಅವನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ಮಾತು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಕೂಡಾ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಕೆಲವು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅನುಭವವನ್ನು ಹಂಚುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅದು ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಇದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಾವು ಸ್ಥಿರವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಚರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಯಃನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗಾತಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಚೋದನೆಗಳ ಮೂಲಕ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಸಾವು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಾವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಕೊಂಡಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾವು ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ವಿವೇಕ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ತನ್ನ ಸಂಗಾತಿಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ತನ್ನ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವಾಗ ಸಂಗಾತಿಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರೈಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಂತರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ ಎಂದು ಡೆರಿಡಾ

ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸಾವಿನೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಜೀವವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಸ್ಯಗಳಿಗೆ ಕೂಡಾ ಜೀವವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಮಾತು ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿಶ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಕೆಲವು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಈಗ ಇದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಈ ಥರ ಹೇಳಬಹುದು: ಅನೇಕ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಗೆ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರಿಗೆ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಅಡ್ಡ ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಅವೈಚಾರಿಕರಿಗೆ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪವಿತ್ರವಾದ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ? ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪುರಾಣ, ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಗೆ ತಂದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಡೆರಿಡಾ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಪ್ಯಾಲಿಕ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಗುಣ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೆ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ

ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ತರ್ಕಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಧ್ರುವೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮೃಗೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಇರಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಒಂದು ರೀತಿಯು ಆದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ: ಅದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಒಂದು ವರ್ಗ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಮೂನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಗುಂಪನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈ ಅಂತರಗಳನ್ನು ನೋಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಾದ ನಾವು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಸಾಕು ನಾಯಿ, ಬೆಕ್ಕು, ಮತ್ತು ದನಗಳು ನಮಗೆ ಉಪಯುಕ್ತ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾರೂ ಹುಲಿಯನ್ನು ಸಾಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಹೈಡೆಗಾರನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಆಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನಲ್ಲಿ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನು ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭಯವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾವಿನ ಭಯ. ಸಾವು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಆದರೆ ಈ ಭಯವು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ನಾವು ಮನುಷ್ಯರ ಅಥವಾ ಮೃಗಗಳು ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮೃಗೀಯತೆಯು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಭಾವನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅಳುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ ಅಥವಾ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಜರ್ಮನಿಯ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದರು: ನಮಗಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಅಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮತ್ತು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ನೋವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದ್ದೇವೆ? ಡೆರಿಡಾ ನಮಗೆ ಈ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ: ನಾವು ನಿಸರ್ಗದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರವು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಅದರ ಧ್ವನಿಯು ನಮಗೆ ಕೇಳದಂತೆ ಆಗಿದೆ. (ಡೆರಿಡಾ – ದ ಅನಿಮಲ್ ದಟ್ ದೆರ್ ಫಾರ್ ಐ ಆಮ್ ಪುಟ 19) ಧ್ವನಿಯು ಕೇಳದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅದರ ಮೇಲೆ ಚಲಾಯಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮೃಗೀಯತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನೋವು ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ನೋವು ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ಗಿಡಗಳು ಮತ್ತು ಮರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಅಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ನಡುವೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅಂತರವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ.



ಕಾಮ, ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾವಿನ ಭಯ

ಬಸರೂರಿನ ಸೂಳೆಯರಿಗೆ ಒಂದು ಮಾನ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಮೈ ಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಆಗ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸುದ್ಧಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಮಂಜುಳೆ ಮತ್ತು ಅವಳಂಥವರ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ; ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವಳು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: ನನ್ನ ದೇಹವು ಒಂದು ಸೋರೆಯ ಬುರುಡೆಯ ಥರ ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಅವರು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮೀಟಿದರು, ತಂತಿಯನ್ನು ಬಿಗಿದರು. ನಾದವು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿತು. ಇದನ್ನು ನಿಜವೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಕೇತವಾದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಅನಂತರ ಅದು ಬರಹಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅದು ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಾರಂತರು ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಬರೆದ

ಅನೇಕ ಬರಹಗಳು ಹೀಗೆ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ನಡುವೆ ಓಡಾಡುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಒಂದು ಬರಹದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಅದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರಹಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚಲನಶೀಲವಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಲೇಖಕನು ಇದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದು ಬರಹಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಲಾರೆವು ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಇದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂತರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಇದನ್ನು ಕಂಬಾರರು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ನಾರ್ಸಿಸಸ್' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬರಹ ಹಾಗೂ ನಾವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಬರೆಯುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವ ರೀತಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ನಮಗೆ ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬಹುದು: ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗ ಮಾಡಲು ಇರುವ ಜಾಗವೂ ಹೌದು. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈ ಸಂಕೇತವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದಕ್ಕೆ ಯಜಮಾನರೂ ಹೌದು. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು

ಬರೆದ ಕವಿತೆಗೆ ಅವರೇ ವಾರಸುದಾರರು. ಅವರ ಕವಿತೆಯನ್ನು ನಾವು ಓದುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದ್ದು ಅವರೇ. ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು: ಅವರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಗಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಂಕೇತವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಒಂದು ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ನೀಡುವವನು ಅಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಚಹರೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಇಲ್ಲಿ ನಿರಚನವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದು ಅನುರಣನವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಏನು ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರ ನಾಟಕಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು: ಲಂಕೇಶ್ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಇಂಥದ್ದೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ದಂಪತಿಗಳು ಅವರ ಸುಖಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವು ಇದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ವಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಲಂಕೇಶರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಕ್ತವಾಗಿದ್ದ ಅಥವಾ ಹಿಂದಿನ ಲೇಖಕರು ಯಾವುದನ್ನು ಶೃಂಗಾರ ಎಂದು ಕರೆದರೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಭಾವನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೀಲಿಕೈಗಳು ಹೇಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಂಕೇತಗಳು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಕೆಲವು ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಅನನ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ರಾಜ, ಲೇಖಕ ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ನಾವು ಬರೆಯುವಾಗ; ನಮ್ಮ ಬರಹವನ್ನು ನಮ್ಮದು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ನಮ್ಮದೇ ಆಗಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲಕಾನ್ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ

ಭಾವಿಸಲೂಬಹುದು: ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮನು, ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣದ ರಾಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಾಮನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿನ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಹೋರಾಟವು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಜನರು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಇರುವ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ತಿರುಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯೇತರ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಯಾಕೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಾವು ಬದಲಾಗುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಎಷ್ಟು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಯಾವುದೋ ಜ್ಞಾನರೂಪವನ್ನು ದತ್ತವಾಗಿ ನೀಡುವವರು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೊತ್ತವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕೋನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲಕ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನನಗೆ ಭಾಷೆಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನನಗೆ ಕನ್ನಡದ ಭಾಷೆಯು ಗೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಾಷೆಯು ತಿಳಿಯದೇ ಹೋದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಜ್ಞಾನವು ದೊರೆಯದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಕರಣದ ಒಳಗೆ ಇದ್ದಾಗ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಕರಣದ ಒಳಗೆ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಕರಣದ ಹೊರಗೆ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅರಿವಿರಬೇಕು. ರಾಮನು ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಒಂದು ಥರ ರಾಮನ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅವನನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಗಾಂಧೀವಾದದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಅನಿಸಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯದೇ ಇರುವುದು. ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಳಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಇವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯ. ಲಕಾನ್ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ

ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ನೀಡುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನನುಗೆ ಒಂದು ಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲುದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಅದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲಕಾನ್ ಒಮ್ಮೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಂತರಗಳು ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ನಾವು ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶಕ್ಕೆ ನಾವು ಕಾಯುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ನಿಖರವಾಗಿ ಬರೆದರೆ ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಕಾಯುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ಭಿಡೆಯ ಧೋರಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಫಲಿತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿದಷ್ಟು ಅಂಕಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚುನಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಚುನಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಅಂತರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಚುನಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶಗಳು ನಮಗೆ ಅಂದರೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮರುಹುಟ್ಟು ಇರುವಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರದ ರಚನೆಯನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫಲಿತಕ್ಕೆ ದೈವ ಅಥವಾ ದೇವರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗ ಆಧುನಿಕ ಸರಕಾರಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಒಮ್ಮೆ ಪ್ಲೇಟೋ ರಾಜ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ. ಅವನು ರಾಜನಿಗೆ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ದರ್ಶನವು ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಾರ್ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ತರಲು ಅವನು ಈ ದರ್ಶನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ.

ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ತಮವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವೂ ಅವನಿಗೆ ಇರಬೇಕು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ವಿವೇಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯತನವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಗುಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೀಶೆಯು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದ ನಿಲುವು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ನೀಶೆಯು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಲೋಕದ ಇದು. ಗುಣವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವವನು ಕೂಡಾ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೊಳಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವ ಸಮಜಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಮಗುವು ತಂದೆಯ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ತಂದೆಯ ಮಾತನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ತಂದೆ ಎಂದರೆ ಅವನು ಸಹಜವಾಗಿ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆಯು ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಡೆದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಕಾನ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಹೇಗೆ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ? ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಾಗ್ವಾದವು ಆಗಿದೆ? ಯಾವುದು ಈಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಲೋಕದ ಆಸಕ್ತಿಯು ಆಗಿದೆ? ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಖಚಿತ. ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದು ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇರುವುದೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅದು ತನ್ನ ಪರಿಕರದ ಮೂಲಕ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಇಚ್ಛೆ ಬಂದಂತೆ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು

ಅದು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ತಲೆಯಿಂದ ಬುಡದವರೆಗೆ ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಅಂಗಗಳು ಇಲ್ಲದ ಅಂಗಗಳ ಥರ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ರೆಸೆನ್ನೈರೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜನಜಂಗುಳಿಯು ಒಂದೇ ಥರ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ತುಂಬಾ ಜನರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಅವರು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು, ರೈತರು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಗವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ವಾದ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಮಾನದಂಡವೂ ಇದೆ. ಜನರು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ಹೊರಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ವಲಸೆಯು ಸೇರಿದೆ. ನೆಗ್ರಿಯ ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು: ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ಬಂಡವಾಳವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ನಮ್ಮನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜನರನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ಮಾಡುತ್ತದೆ. (ಬೆಂಜಮಿನ್ ನಾಯ್ಸ್ – ದ ಪರ್ಸಿಸ್ಟೆಂಟ್ ಆಫ್ ದ ನೆಗೆಟಿವ್ 2010 ಪುಟ 119 ಎಡಿನ್ಬರ್ಗ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್) ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಜನರು ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದು ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಜಾಗವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಇದರ ವ್ಯಂಗ್ಯ. ಅಮೇರಿಕಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕೊತ್ತಂಬರಿ ಕಟ್ಟು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಮುಂಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಮೂಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಜನರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಚಿತ್ತಾಲರು ಮತ್ತು ಕಾಯ್ಕಿಣಿಯವರು ಬರೆದಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಒಂದು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಜನರು ವಲಸೆಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವು ಸಿಗುವುದು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಳತೆಗೋಲಿನಿಂದ. ಜನರು ಸುಮ್ಮನೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ

ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಾದ ವಾಹಿನಿ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ಅಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವುದು ಸಾವಯವ ರೂಪದ ಸ್ಥಳ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರಿವು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಲೋಕ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಈ ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇನೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶೂನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ನನಗೆ ಕೆಲವು ಕೆಲಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನನಗೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾನು ರೈತನಾದರೆ ನನಗೆ ಒಂದು ಕೆಲಸವು ಇದೆ. ನಾನು ಒಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದರೆ ನನಗೆ ಒಂದು ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಇದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕನಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ನಿಯಮವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಋಣವು ಇದೆ. ಸಮಾಜದ ಒಳಗೆ ನಾವು ಇದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಒಳಗೆ ಸಮಾಜದ ನೀತಿಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ದಾಟುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಗ ನಮ್ಮನ್ನು ಸಮಾಜವು ಒಂದು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹಿಡಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಧೋರಣೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಂಪು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಡರ್ನೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ

ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಅದು ಹೇಳುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪೊಳ್ಳಾದ್ದು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಅಡರ್ನೊ, ಹೆಗೆಲ್ ಅಂಡ್ ದಿ ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ಯುನಿರ್ವಸಲ್ – ಫಿಲಾಸಫಿ ಅಂಡ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ 37 – 7394) ಆದರೆ ಇದು ಒಂದು ತರ್ಕ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಗಂಡು ಎನ್ನುವುದು ಇಡೀ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬರೀ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮಗಳು ಹೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವು ಏನು ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಲಸೆ ಮತ್ತು ಬಡತನ ಹಾಗೂ ಜನಜಂಗುಳಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಅವನಿಗೆ ಇದೆ. ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲವಾದ ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಬಡತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಬಹುದು. ಬಡತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಒಂದು ಮೂಲದಲ್ಲಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹಕ್ಕುಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು' ಇದು ಅವನ ವಾದ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ತುಂಬಾ ಜನರು ತಮ್ಮ ಘನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ವಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮೀರಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಬಡತನ ಮತ್ತು ಅಲೆಮಾರಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಒತ್ತಡಗಳು ಇವೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಇದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಯಾಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಮತ್ತು ವಲಸೆ ಹೋಗುವವರು ಒಂದು ಹಕ್ಕನ್ನು ಕೂಡಾ ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಭೂಮಿ, ತಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಭದ್ರತೆಯು ಇಲ್ಲದ ಜನರು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಲೆಮಾರಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಎಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ವಪ್ನ ಸಾರಸ್ವತ ಕಾದಂಬರಿಯು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಗೋವೆಯಿಂದ ಹೊರಟವರು ಎಲ್ಲಿಗೋ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಜೀವನ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಇದೆ. ಮತ್ತೆ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ ವಾದವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಬಡತನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ದಾನ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವಾಗ ತ್ಯಾಗವು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮೌಲ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತ್ಯಾಗ ಎನ್ನುವುದು ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯವಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಇರುವವರು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವವರಿಗೆ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ತ್ಯಾಗವು ಸಮಾಜದ ಯಾವ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ಅದರ ಅಂತಿಮವಾದ ನಿಲುವು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರು ಯಾವುದನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ? ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ? ವಲಸೆ ಹೋಗುವವರು, ಜನ ಜಂಗುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡವರು ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಗುರುತು ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಯಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಗದಿತವಾದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಈವತ್ತು ಅಲೆಮಾರಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಳರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ತಂಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅಂಗವಲ್ಲದ ಒಂದು ಅಂಗವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಭಾಗವೂ ಅಲ್ಲದೇ ಇರುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗದೇ ಹೋಗುವ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಸಮಾಜದ ಸಮಗ್ರತೆಯ

ಭಾಗವಾಗದೇ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ರೈತರಂತೆ ಇವರು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ದೇಶದ ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದರ ಚಲನೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಮವಾದ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸ್ಥಾನಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಜ್ಞಾನಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೇಗೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು ಎನ್ನುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮಾತ್ರ. ಫ್ರೆಂಚ್ ರಾಜಕಾರಣ, ಜರ್ಮನಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯ ನಾಟಕಗಳು ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ಥಳಾಂತರವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರ, ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಷ್ಟ್ರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು: ಅದನ್ನು ಅಲ್ಥೂಸರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ನಾವು ಬರೀ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿದರೆ ನಮಗೆ ಈ ತರಹದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲೆಮಾರಿತನದಿಂದ ಈವತ್ತು ಒಂದು ಅವಕಾಶವೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ವರ್ಗವೂ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ನಾವು ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಒಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುದಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ವಲಸೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಹಾಗೂ ಅವರ ಜೀವನದ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವರು ಒಂದು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದು ಸತ್ಯ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಗೆ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜವೇ ಅಥವಾ ಅದು ಕೃತಕವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲತಃ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪವೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಹಜತೆಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಆನಂದವನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವು ವಿರೋಧಿಸಿದೆ. ಸಹಜವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಹಜವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಗುರಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ತೀವ್ರತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ನಿಷೇಧಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ನಮ್ಮ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಬಯಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕವಾದಿಗಳು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಕೊಳಕಾದ ಅಸಹ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ತೃಪ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ದೊರಕದೇ ಇರುವ ಒಂದು ಖುಶಿಯು ನಮಗೆ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಪ್ರೀತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಕರ್ಷಣೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮಾನದಂಡ. ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಕಾಂಟ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಸೂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಸಂಗಾತಿಯ ದೇಹವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಉದ್ರೇಕಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಉದ್ರೇಕವಾಗಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಮುದ್ದಿಸುವುದರಿಂದ ಆಗಬಹುದು, ಅಥವಾ ದೇಹದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದಲೂ ಆಗಬಹುದು. ಕಾಂಟ್, ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತು ಅಗಸ್ಟಿನ್ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಸೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ಅವನತಿಗಳು ಕಾಂಟ್ ಹೇಗೆ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬಳು ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಗಂಡು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಬಯಕೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವವರು ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿಜ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಕೊಡುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಮಾನವಕುಲದ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಸ್ವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೇಗೆ ತೀರಾ ಹೆಚ್ಚು ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಬಳಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸ್ವಭಾವದ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲಿಜಬೆತ್ ಲಲೈಡ್ ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಅವಳು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಶಿಶ್ನವು ಯೋನಿಯೊಳಗೆ ತೂರುವುದರಿಂದ ಶಿಶ್ನವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೊಕ್ಕೆಯ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅವಳು ಒಂದು ನಿಪ್ಪಲು ಮಾದರಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯೋನಿ ಪ್ರವೇಶವು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಅವಯವ ಒಂದು ಅಡಾಪ್ಟರ್ ಥರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತೃಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಗರ್ಭಧಾರಣೆಗೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. (ಎಲೈಸಬೆತ್ ಲೈಲಾಯಿಡ್ 2006 ದ ಕೇಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಫೀಮೇಲ್ ಆರ್ಗಸಂ ಕ್ರಾಂಬಿಡ್ಜ್ ಹರ್ವರ್ಡ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್) ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಕೇಡು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಕೇಡು ಆಗಿದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಅದು ಜೀವನದ ಒಂದು ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಈವತ್ತು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಜೀವದ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಲೈಂಗಿಕ ಭಿನ್ನತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕತಿಯೊಳಗೆ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಗುಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವಾಗ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಅವಯವವು ಹೇಗೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹದ ರಚನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಲೈಲಾಯಿಡ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ವೀರ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುವುದು ದೈಹಿಕವಾದ ಒಂದು

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಸಂತಾನದ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆದಿ ಭೌತಿಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಮದುವೆ ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ರೂಪವು ಮಾತ್ರ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಮನೆಯ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಂಶಿಕವಾದ ರೂಪ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಬಂಧ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆಯು ಬೇರೆಯದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಕೇವಲ ಸಂತನೋತ್ಪಿಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಇದನ್ನು ದಾಟಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಂಯೋಗವನ್ನು ನಾವು ನೈತಿಕ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಬ್ಬರು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವತಂತ್ರರಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತರೂ ಆಗಿರುವ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ಇರಬೇಕಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೈತಿಕ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ನೋಡಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಎರಡು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದವಾದ್ದರಿಂದ ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮ್ಮತಿಯೆಂದೂ ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮದುವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ನಿಯಮವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಒಂದು ನೀತಿಗೆ ಅಂದರೆ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ನೀತಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೇಮ ಅಥವಾ ಪ್ರೀತಿಯ ನೈತಿಕತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ

ಮಾನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಾವು ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಮಾನ್ಯತೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮದುವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ಅದು ನಮಗೆ ಅವರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅವರ ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಅರ್ಹತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಂಗಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಆಕರ್ಷಣೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಆಗುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮದುವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಕೂಡಾ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕವಾದ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮದುವೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ದಾಂಪತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಮದುವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜೀವನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಾತ್ರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ನಿರ್ಧಾರಗಳೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಅನಂತರ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಸಂಗಾತಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಶರಣಾಗುತ್ತೇವೆ. ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ಇದರಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂಗಾತಿಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯ, ಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ವಿಧಾನವೂ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದವು ಬೇರೆಯಾಗುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಜವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಇಲ್ಲಿದೆ: "ನೀನು ಮೊದಲು ಮದುವೆಯಾಗು. ಅನಂತರ ನೀನೆ ನಿನ್ನ ಸಂಗಾತಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುವೆ." ಪ್ರೀತಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಬೇರೆ, ಮದುವೆಯಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಮದುವೆಯಾದವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ನೀವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಪ್ರೀತಿಸಿದರೆ ಆಗ ನಾವು ಅವನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಮದುವೆಯಾದವನ ಅಥವಾ ಮದುವೆಯಾದವಳ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ನಾವು ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಮದುವೆಯಾದರೆ ಅನಂತರ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅದು ಅನೈತಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಿಕ್ಕಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಕ್ತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಮದುವೆ ಆಚರಣೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಮದುವೆ ಎನ್ನುವ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಗುರಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಗ್ನಿಯು ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರ ಏಳು ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಹಾಕುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿತ್ಯದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ದಂಪತಿಗಳು ಜೀವನವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಸಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವು ಹೀಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಫಾಸ್ಕಲ್ ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನೀವು ಒಮ್ಮೆ ನಂಬಿದಂತೆ ನಟನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅನಂತರ ಬಾಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಿ, ಅದಾದ ಮೇಲೆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಮಾಡಿ. ಆಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನೀವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಿರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನೈತಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೈತಿಕವಾದ ಮೂಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಕೂಡಾ

ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿದೆ: ಅದನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ವಾದದಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು: (ಈದರ್/ ಆರ್) ಯಾವುದು ನೈತಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಾಪನದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಯಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ (ಮೆಕಾನಿಕಲ್ ಮೆಟಿಯರಲಿಸಂ) ಯಾವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯು ಆದ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ನಿಜವಾದ ಪ್ರೇಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಯಾವತ್ತು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಜೀವದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಿರಾಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ್ದು ಆಗಿದೆ. ನಿರಾಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಿಷೇಧ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ. ನಿಷೇಧದ ನಿಷೇಧ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಧನಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಬರೆದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ: 'ನಾನು ನನ್ನ ಸಂಗಾತಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವುದಿಲ್ಲ'. ಆದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಾದ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರೇಮವು ಕಡಿಮೆಯಾಗ ತೊಡಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮದುವೆಯಾದ ಹೊಸದಾದ ದಿನಗಳನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಲಕಾನ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಮದುವೆಯ ಅನಂತರ ಹೇಗೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ತಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಆಗಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಹೆಣ್ಣು ಒಂದು ವಸ್ತುವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆಗ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಅವರ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಪ್ರೇಮವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬದಲು ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೆಲಸವು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಹುಡುಕುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡ ಸರಿಯಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಹೆಂಡತಿಯು ಸರಿಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಈ ಥರ ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶ ಎನ್ನುವುದು

ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ;

ಪ್ರೇಮ ಎನ್ನುವುದು ಕುರುಡು. ಆದರೆ ಪ್ರೇಮಿಗಳು ಕುರುಡರಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ನನಗೆ ನನ್ನ ಗಂಡ ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತು. ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ನನಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಂಡತಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. 'ನಾನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ.' ಎಂದು ಹೆಂಡತಿಯು ಹೇಳಿದರೆ ಗಂಡನು ನಾನು ಅವಳನ್ನು ನಂಬುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತು ಬಂತು ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಿನಿಕತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೊರಟು ಹೋಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಇದರ ಪರಿಣಾಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಾರದು. ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡು ಎನ್ನುವುದು ಲೋಕ ಸಹಜವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಥರ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜೀವನದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥಗಳು ನಮಗೆ ಇದರ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಜೀವನವನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗವು ನಮಗೆ ಸಹಜವಾದರೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ಸಾಂಸಾರಿಕವಾದ ಜೀವನವು ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಕುಟುಂಬ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಾಗರಿಕವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎಂದೂ

ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಇಷ್ಟೆ– ಅದು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಘನತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ದಮನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಆಸ್ತಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನೀತಿಯನ್ನು ದಾಟಿದ್ದಾನೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಕಾರಣವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವು ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಸಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಸಂತೋಷ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸುಖ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸುಖ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಹೌದು. ಲಕಾನ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅದು ಅವನಲ್ಲಿ ಬೆಡ್ ರೂಮಿನ ಒಂದು ಸಂತೋಷ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೂ ಸತ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಮದುವೆಯ ನಂತರದ ಸಂಬಂಧವು ನೈತಿಕವಾಗಿದ್ದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರದ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸುರಕ್ಷಿತವಾದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಅದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ನಾಗರಿಕತೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು

ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ನಾವು ಗಮನಿಸುವುದು ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು. ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಹಕ್ಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಮಿತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಹೆಗೆಲ್‌ವಾದದ ಮಿತಿಗಳು

ಹೆಗೆಲ್‌ವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಒಮ್ಮೆ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಸಮಸ್ತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಅವನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುವುದು ಬೇರೆ ಥರದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ 'ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಲಕಾನ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ

ತರ್ಕಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಶುದ್ಧವಾದ ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ತತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಅದು ಅಂತರ್ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವು ಇದೆ: ಹೆಗೆಲ್ ನಂತರ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದವು ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಮತ್ತು ಅಸಹಜ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಕುರಿತು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಗಣಿತವನ್ನು ಅದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಗಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ, ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅವನು ಕೆಲವು ರೂಢಿಗತವಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪುನರಾವರ್ತನೆಯು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಿನ್ನತೆ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ: ಅಂತರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಆಗಿದ್ದು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಧ್ವನಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶ ಎಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿಜ. ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತು ಸಾರ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವನ್ನು ನಾವು

ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಆದರೆ ಲೆನಿನ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹಲವಾರು ರೀತಿಯ ಪದಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಕನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಏನು ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ವಿವರಿಸಿದ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಬೀಳುವ ಕನಸುಗಳ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ನಿನ್ನೆ ಏನಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ವರ್ತಮಾನವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೂತ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಕೂಡಾ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿಚಾರವೂ ಇದೆ. ಕನಸುಗಳು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಶುದ್ಧವಾದ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಅವನು ತರ್ಕವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅವನು ಕನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿ ಪ್ರಮೇಯವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸೈನೆರೊಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ; ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಾಗುವಂತೆ ಕಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಆಗ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳಿದ್ದ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ: ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಯಾವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಗುರಿಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತೊಂದು

ವಾದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ– ಅವನು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮ ಚೈತನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ, ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಸೀಮಿತ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಕೇತದ ಥರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಚಾಲ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ನಿಗದಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿವರಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜವು ಅದರಾಚೆಗೆ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೊರಗೆ ನಿಂತು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅರ್ಥಹೀನವೇ ಅಥವಾ ಅದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೇ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಯಾರು ಅದನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಅದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವು ಏನು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪವೂ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಚಹರೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು

ಗಣಿತವು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಹಾಗೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ನಿಯಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಲೆಕ್ಕವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಳತೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಈ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಕಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಇದುವೇ ಆಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಯಾಕೆ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಲೋಕವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಇರುವ ಸಾಧನವೂ ಹೌದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಇದು ನಮಗೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭೌತಿಕವಾಗಿಯೂ ಬದಲಾದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಅನನ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವೆನ್ನುವುದು ಹೌದು. ಅನನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಂಶದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಯಾವಾಗ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅವನಲ್ಲಿ ಥೀಸಿಸ್, ಆಂಟಿ ಥೀಸಿಸ್ ಮತ್ತು ಸಿಂಥೆಸಿಸ್ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೆರವೇರಿಸಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಇರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಯ್ಕೆಯು ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಲು ಹೇಗೆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರವೂ ಹೌದು. ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕವಾಗುವಂತೆ

ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಒಂದು ಅಂತರವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾಧ್ಯಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ: ನಾನು ಇದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಇದು ಒಂದು ಸಂಕೋಲೆಯ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಒಂದು ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಗತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಹಾಗೂ ಕ್ಷಣಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಢಳಿತಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಬಳಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. .ಆದರೆ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಕೊಜೆವೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯ ಮತ್ತು ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇವರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವು ನಮಗೆ ಶಾಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅನ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಅನ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಅವನ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ಒಂದು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೂ ಹೌದು ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅದು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಡಾರ್ವಿನ್ ನಮಗೆ ಆದಿಧೈವಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಮೆದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದೂ ಹೆಗೆಲ್ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಡಾರ್ವಿನ್ ಬರುವ ಮೊದಲು ನಮಗೆ ಆದಿದೈವಿಕವಾದ್ದರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯು ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೆ ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಗಿತು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಡಾರ್ವಿನ್ ವಾದ ಇದನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಅವನು ಕೆಲವು ದೈಹಿಕವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಜೀವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ತಾತ್ವಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅದರ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿಸರ್ಗ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ, ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನ್ಯಾಚುರೋಫಿಲಾಸಫಿ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ. ಆದರೆ ಡಾರ್ವಿನ್ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ದೇಹವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಪ್ರಣಯ ಮತ್ತು ಯೌವನವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಮಾನವ ಕುಲವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿತು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಣ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಡಾರ್ವಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ವಂಶವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಯೋಜನೆ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು

ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅವನೂ ಯಾರು ನಾಗರಿಕರು ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದ. ಅವನು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಅವನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂಗರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇದುವೇ ವಂಶವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮಿದುಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ರಾಬರ್ಟ್ ಜೆ. ರಿಚರ್ಡ್ 2005 ಡಾರ್ವಿನ್ಸ್ ಮೆಟಾಫಿಸಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಮೈಂಡ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಆಫ್ ಚಿಕಾಗೋ) ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ನ್ಯೂಟನ್ ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅವನು ಪೂರ್ಣವಾದ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆ ಚಲನೆಗಳು, ಅವಕಾಶಗಳು ಮತ್ತು ಕಾಲವು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಚಲನೆಯು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಾಹ್ಯಾಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ದೇಹವು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಚಲನೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಂದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾದ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಯ ಮತ್ತು ಅಳತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಇತ್ತು: ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಬಾಹ್ಯಾಕಾಶದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅದು. ಗೆಲಿಲಿಯೋ ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ತತ್ವವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯನ್ನು ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಒಂದು ವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ.

ಅದನ್ನು ಲೋಲಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸರಳ ಲೋಲಕವು ಸಮಕಾಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಾರ್ಲ್‌ಪ್ರಾಪರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ. (ಓಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ನಾಲೆಜ್2012) ಯಾವುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಖಾಲಿಯಾದ ಕೊಡವು ಇದ್ದಂತೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದನ್ನು ಭರ್ತಿಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಆಗ ತಪ್ಪು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅರೆಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಮೂಲತಃ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಆಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಪಾಪರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಯ್ಕೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ.

ಸ್ವಂತದ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು

ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಹೌದು. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಅದರ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಚಲನಶೀಲವೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಫಲಿತವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅಂತಿಮವೂ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ವಿಜ್ಞಾನಿಗೆ, ಒಬ್ಬ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಿಗೆ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅವನು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ

ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ತಾರ್ಕಿಕರು ಹಾಗೂ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತಲ್ಲೀನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂವೇದನೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಚಲನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅವನ ಜೀವನದ ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವನು ಬಿಡಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಶೋಧ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳು ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಾಗೂ ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಹೆಚ್ಚು ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಸಾಧಿಸಿವೆ. ಅಂ-ದರೆ ಅವನ ವಾದ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಆಚೆಗೆ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದ್ಧತೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಅವನ ದೇಹವು ಅಲ್ಲ, ಅದು ಕೇವಲ ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಅವನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಇಗೋ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಯಾವುದು ವಸ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಕೂಡಾ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ವಿಷಯ ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ವಸ್ತುವು ಆಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ ಎನ್ನುವಂತೆ ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಕ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜನರು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಈ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು

ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಮತಾಂಧರು ಕೂಡಾ ಜನರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವಂಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸರಿಯಾದ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಇದು ಆಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಆಯ್ಕೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ನಿರ್ಧಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದವನು ಬೆಂಜಮಿನ್. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮೊದಲ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಏನು ತಪ್ಪಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಆಯ್ಕೆಯು ಸರಿಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ದೈವದ ಬಲದಿಂದ ಆಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಯ್ಕೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶ ಹಾಗೂ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಮುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಚಲನೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹಾಗೆ ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೆಲವು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇದೆ: ಅದನ್ನು ಚಿಟ್ಟೆಯ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಘಟನೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅನಂತರ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ದೊಡ್ಡದಾದ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಣ್ಣಕಾರಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಮೊದಲು ಊಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದನ್ನು ಚಲನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸಂಗತಿಯು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಬಲ್ಲುದು.

ಹವಾಮಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಚಿಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅನೇಕರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ಲೊರೆಂಜ್ ಇದನ್ನು ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಒಂದು ಯತ್ನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ಕಾನೂನು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಮುನ್ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ರಾಷ್ಟ್ರದ ನಾಯಕನು ಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿ ಅಥವಾ ಬೇಡ ಎನ್ನುವುದು ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಒಂದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯ ಥರ ಕಾಣಬಹುದು: ಅದನ್ನು ಯುದ್ಧದ ಸೂಚನೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಬಾಂಬು ಅನೇಕ ಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬಹುದು. ಮಾತು ಸಣ್ಣದು. ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದಾದ ಪದವು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದು ಯಾವುದಕ್ಕೋ ಕಾರಣವೂ ಆಗಬಹುದು. ಒಂದು ಪದದ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರವು ಇರಬಲ್ಲುದು. ಒಂದು ಪದವು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೆಗೆಲ್ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚಹರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೌಶಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಗೆಲ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಲೋಕವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ಕೌಶಲಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕೌಶಲಗಳು ಹೀಗೆ ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಶಯಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಸತ್ಯ. ರೂಪ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ

ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಹೇಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಕಾಂಟ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಂಡಿಸಿದ. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗಗಳು ಹೇಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟು-ಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳು ಇಡೀ ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾರ. ಅವನ ವಾದದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಚಲನೆಯು ಕೂಡಾ ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಚಲನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿಯೂ ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಕಾಂಟ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಬಾಹ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಕಾಂಟ್‌ಗೆ ಇದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಹೇಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಕೂಡಾ ಕೃಷಿಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಂತರವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಒಂದು ರೂಪವು ಇದ್ದರೆ ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಭಾಷಿಕವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಭಾಷೆಯಂತೆ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಭಾಷೆಯು ಇಲ್ಲ.

ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಭಾಷೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅಮೂರ್ತವಾದ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ತಾಂತ್ರಿಕವಾದದ್ದು ಅಮೂರ್ತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸರ್ತಿ ಪದಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪದಗಳು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಇರುವ ಒಂದು ಸಾಧನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಾಜರಾತಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದು ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಷೇಧದ ನಿಷೇಧ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಸ್ವಂತಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದರ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳು

ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಡವು ಆದಾಗ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಫ್ರಾಯ್ಡನ ವಾದ. ಯಾವುದು ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಎಲ್ಲವೂ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಕೂಡಾ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಿರಾಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಲಕಾನ್ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಎರಡು ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಎರಡು ಒಂದು ಆಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದು ಹೊಸತಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡರೂ ಕೂಡಾ. ಎರಡು ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಎಂದು ಆಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮತ್ತೆ ಎರಡು ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಮತ್ತು ಎರಡು ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಒಂದು ಮೌನವೂ ಇದೆ. ಮೌನವೂ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದನ್ನು ಎರಡು ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಎರಡನೇ ಒಂದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಒಂದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಎರಡು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬರೀ

ಒಂದು ಲೆಕ್ಕ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಅಡಗಿವೆ. ಒಂದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅದ್ವೈತ. ಎರಡು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ದ್ವೈತ. ಇವುಗಳ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಬೇರೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇದು ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮತ್ತು ಎರಡು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ರುವಗಳು ಆಗಿವೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಎರಡು ಎನ್ನುವುದರ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕರಿಗೆ ಕಾಡಿರುವುದು ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಇದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಮೀರುವುದು. ದೈವನಿಯಮ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಿಧಿಯು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಯಮವನ್ನು ಸಮಾಜವು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವೂ ಇದೆ. ನಾಗರಿಕರು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರೀಕ್ ರಾಜಕೀಯವು ನಮಗೆ ಪೊಲೀಸ್ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವವರು ಮತ್ತು ದೇವರನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವವರು ಬೇರೆ. ದೇವರನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವವನು ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವವನು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾವಾಗ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅದು ನಾಶ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬಳಕೆ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇರಿದೆ. ಬದಿವೌ ಇದನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡುವುದರ ಬದಲು ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಘಟನೆಯನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಕೇತದ ಥರ ಇದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ವಿಧಿಯನ್ನು ಈವತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ದಾಟಿದೆ. ದುರಂತ ನಾಟಕವು ನಮಗೆ

ಬೇರೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದರ್ಶನವೂ ಹೌದು. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ನಮಗೆ ಇನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯು ಮೇಲೆ ಇದ್ದಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವುದು ಭೂಮಿಯು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರವೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಸೂಚಕನು ವಿಧಿಯು ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತನು ದುರಂತ ನಾಟಕದ ನಾಯಕನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ನಾಯಕನಿಗೆ ಮತ್ತು ವಿಧಿಗೆ ನಡೆಯವ ಜಗಳವು ಬರೀ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಜಗಳವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಇದೆ. ಆಜ್ಞೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಇಲ್ಲಿ ವಿಘಟನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕಾರರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅಂತರವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಸೂಚಿಸಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಎತ್ತಿದ್ದ. ಅವನು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಿರಾಕರಣೆಯ ನಿರಾಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ನಮಗೆ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ನಾನು ದೇವರನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ನಾನು ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾನು ದೇವರನ್ನು ನಂಬುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಟನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಹೌದು. ನನಗೆ ದೇವರ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಪ್ಪಂದ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಪನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅನುಭವ ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾರು ದೇವರೋ ಅಥವಾ ಬಂಡವಾಳವಾದವೇ? ದೇವರು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅವನು ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲೇ ಬೇಕಲ್ಲ? ದೇವರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ದೇವರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ? ಒಪ್ಪುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರಾಕರಣೆಯ ನಿರಾಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡು ಸರ್ತಿ ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರು ನಮ್ಮ ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ಏನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಯಾರನ್ನು ಕೇಳಬೇಕು? ದೇವರು ನಮಗೆ ಯಾವ ಗುಪ್ತವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ? ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದರ ಕುರಿತು ಎರಡು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಿಂಬ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೇ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದು ನಾವು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಎಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ

ನಿರಾಕರಣೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವಾಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿ-ದರೆ ನಾವು ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವುದನ್ನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಅಹಮಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಅತ್ಯಂತ ವಿಡಂಬನೆಯಿಂದ ನೋಡಿದ್ದ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಂತರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅಂತರವು ವಾಸ್ತವ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕೇತಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಈವತ್ತು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂತರವನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಂತರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧ್ವನಿಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವು ಕೂಡಾ. ಕಾರಂತರ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಹೇಳುವ ವಾಸ್ತವವು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಸಮಕಾಲೀನರು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವೂ ಇದೆ. ಕಾರಂತರ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಹಾಗೂ ಕುವೆಂಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಂತರು, ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ನಮಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಬದಲಾದದ್ದು ನಮಗೆ ಬರೀ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ದ್ವಂದ್ವವು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂತರಂಗ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇಗನೆ

ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ. ಅಂತರಂಗವು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಬಹಿರಂಗವು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹಿರಂಗಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾರಣ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕಾಣದೇ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಾಯಿತಪ್ಪಿ ಹೇಳುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ನಮಗೆ ಕನಸು ಬೀಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. (ಫ್ರಾಯ್ಡನದು ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ.) ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರು ಆದರೆ ಆಗ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಏನನ್ನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನ ಇದೆ-ಯೋ ಅದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಖಚಿತ ಮಾಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಸುಪ್ತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ರ ವಾದಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಾವು ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ನಾಲಿಗೆಯು ಬೇರೆ ಏನನ್ನೋ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾತಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಾಲಿಗೆಯ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಾಯಿ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಜುಗರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುತ್ತದೆ. ಗೊತ್ತೇ ಆಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಸೆಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಅಲ್ಲ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದದು ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಹೇಗೆ ಬಂದವು ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವು ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇತ್ತು ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಅರ್ಧ ಬರೆದು ಬಿಸಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸುಪ್ತವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದನ್ನು ಅವರು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹವು ಹಾಗೆಯೇ. ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಾಕಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಆಶಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ

1. ಎಲೈಸಬೆತ್ ಕುಬ್ಲರ್ ರೋಸ್ ಒನ್ ಡೆತ್ ಅಂಡ್ ಡೈಯಿಂಗ್ 1969.
2. ಜಾನ್ ಸ್ಟುವರ್ಟ್ ಮಿಲ್ 1874 ಥ್ರೀ ಎಸ್ಸೇಸ್ ಆನ್ ರಿಲಿಜನ್ ಥಿಯಾಲಜಿಕಲ್ ಲೈಬ್ರೆರಿ, ಪುಟ 138.
3. ಆಂಟನಿ ಗಿಡ್ಡೆನ್ ದಿ ಕಾನ್ಸಿಕ್ವನ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಾಡರ್ನಿಟಿ ಪಾಲಿಟಿ ಪ್ರ.
4. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ 1910 ತ್ರೀ ಕಾಂಟ್ರಿಬ್ಯೂಷನ್ಸ್ ಟು ದ ಸೆಕ್ಸುವಲ್ ಥಿಯರಿ   ಪುಟ 15 ದಿ ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ನರ್ವಸ್ ಅಂಡ್ ಮೆಂಟಲ್ ಡಿಸೀಸ್ ಪಬ್ಲಿಶಿಂಗ್ ಕಂಪೆನಿ.
5. ಡೆಲ್ಯೂಜ್ – ದಿ ಲಾಜಿಕ್ ಆಫ್ ಸೆನ್ಸ್ ಪುಟ 1.
6. ಡೆನೆಟ್ 1991 ಕಾನ್ಶಿಯಸ್ನೆಸ್ ಎಕ್ಸ್ಪ್ಲೆಯನಿಡ್ 231–232 ಬಾಕ್ಬೇ ಬುಕ್ಸ್.
7. ಜಿ.ಭಾಸ್ಕರ ಮಯ್ಯ ಋಗ್ವೇದ ಮತ್ತು ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜನವಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ 2015.

8. ಬೆಂಜಮಿನ್ 1933 ಡಾಕ್ಟ್ರಿನ್ ಆಫ್ ದಿ ಸಿಮಿಲ.

9. ಡೇನಿಯಲ್ ಸಿ.ಡನೆಟ್ 2007 ಬ್ರೇಕಿಂಗ್ ಸ್ಪೆಲ್ ಪುಟ 11 ಪೆಂಗ್ವಿನ್.

10. ಸಿಮೊನೆ ವೇಲ್ 1951 ವೆಯಿಟಿಂಗ್ ಫಾರ್ ಗಾಡ್ – ಹೇಫರ್ ಆಂಡ್ ರೊ ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್.

11. ಕರ್ತಿನಾ ಡೆಲಿಯೊರ್ಗಿ ಕಾಂಟ್ ಅಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್ ಆಫ್ ಎನಲೈಟನ್ಮೆಂಟ್ 2005 ಸ್ಟೇಟ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ ಪುಟ 25.

12. ಫುಕೋ – ಫುಕೋ ರೀಡರ್ – 1984 ಪಂಥೋನ್ ಬುಕ್ಸ್ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ ಪುಟ. 62.

13. ಕಾಂಟ್ 1987 ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಜಜ್ಮೆಂಟ್, ಪುಟ. 84. ಹಾಕೆಟ್ ಪಬ್ಲಿಶಿಂಗ್ ಕಂಪೆನಿ ಕಾಂಬ್ರಿಜ್.

14. ಲೆವಿನಸ್ – ದ ಲೆವಿನಸ್ ರೀಡರ್ 1989 ಪ್ರಂ ಎಕ್ಸಿಟೆನ್ಸ್ ಟು ಎಥಿಕ್ಸ್ (ಲೇಖನ) ಬಾಸೆಲ್ ಬ್ಲಾಕ್ವೆಲ್.

15. ದ ಫಂಡಮೆಂಟಲ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಲೆನಿನಿಸ್ಟ್ ಫಿಲಾಸಫಿ –1974 ಪುಟ 71– 84 ಪ್ರೊಗ್ರೆಸ್ ಪಬ್ಲಿಶರ್ಸ್ ಮಾಸ್ಕೋ.

16. ಡಾ. ಸರ್ವಪಲ್ಲಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ 1970 ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ: ಪ್ರಾಚ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ.

17. ಫಿಯರೆ ಮೆಶಿಯರಿ 2011 ಹೆಗೆಲ್ ಆರ್ ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಪುಟ 143 ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಆಫ್ ಮಿನ್ನೊಸೊಟಾ ಲಂಡನ್.

18. ಟಾಂ ಗ್ರಿಂ ವುಡ್ – ನೀಟ್ಸೆಸ್ ಡೆತ್ ಆಫ್ ಗಾಢ್ ಲೇಖನ.

19. ಹೆಗೆಲ್ ದ ಫೆನಮಾಲಜಿ ಆಫ್ ಮೈಂಡ್ ಪುಟ. 24.

20. ಹೈಡೆಗಾರ್ 1969 ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಅಂಡ್ ಢಿಫರೆನ್ಸ್ – ಹಾಪರ್ ಅಂಡ್ ರೊ ಪಬ್ಲಿಶರ್.

21. ಹೆಗೆಲ್ಸ್ ಲೆಕ್ಚರ್ಸ್ ಆನ್ ದಿ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ – ಪಾರ್ಟ್ –1 ಗ್ರೀಕ್ ಪಿ.

22. ನೋಡಿ: ನಾಮ್ ಚಾಂಸ್ಕಿ ಹೂ ರೂಲ್ಸ್.

23. ನ್ಯೂ ಹೌಸರ್– ರೂಸೋ ಅಂಡ್ ದಿ ನೇಚರ್ ಆಫ್ ಸೋಶಿಯಲ್

ಇನಿಕ್ವಾಲಿಟಿ – ಲೇಖನ.

24. ಜೆ. ಜುಡಿತ್ ಬಟ್ಲರ್, 1993, ಬಾಡೀಸ್ ದಟ್ ಮ್ಯಾಟರ್ ರೂತ್ಲೆಜ್, ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್.

25. ಲೆವಿನಸ್ ರೀಡರ್, 1989, ಪುಟ.104.

26. ಡೆರಿಡಾ., ದ ಅನಿಮಲ್ ದಟ್ ದೆರ್ ಫಾರ್ ಐ ಆಮ್, ಪುಟ 1.

27. ಬೆಂಜಮಿನ್ ನಾಯ್ಸ್ – ದ ಪರ್ಸಿಸ್ಟೆಂಟ್ ಆಫ್ ದ ನೆಗೆಟಿವ್ 2010, ಪುಟ. 119, ಎಡಿನ್ಬರ್ಗ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್.

28. ಅಡರ್ನೊ, ಹೆಗೆಲ್ ಅಂಡ್ ದಿ ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ಯುನಿರ್ವಸಲ್–ಫಿಲಾಸಫಿ ಅಂಡ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ, 7394, ಪುಟ. 37.

29. ಎಲೈಸಬೆತ್ ಲೈಲಾಯಿಡ್., 2006, ದ ಕೇಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಫೀಮೇಲ್ ಆರ್ಗಸಂ ಕ್ರಾಂಬಿಡ್ಜ್ ಹರ್ವರ್ಡ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್.

30. ರಾಬರ್ಟ್ ಜೆ. ರಿಚರ್ಡ್ 2005 ಡಾರ್ವಿನ್ಸ್ ಮೆಟಾಫಿಸಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಮೈಂಡ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಆಫ್ ಚಿಕಾಗೋ.

ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

1.	ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಕಿನಾರಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ*	ರವಿಕುಮಾರ್	ರೂ. 70.00
2.	ಕಿಲಾರಿ *	ಡಾ. ಎಸ್.ಎಮ್. ಮುತ್ತಯ್ಯ	ರೂ. 50.00
3.	ಸಂವೇದನೆ (ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ)* ಡಾ. ಎಸ್. ಮಾರುತಿ	ರೂ.	160.00
4.	ಬೆಳಕಿನ ಪಾದ *	ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ನಾಯಕ್ ಡಿ.	ರೂ. 40.00
5.	ಪಾತ್ರಗಳು ಇರಲಿ ಗೆಳೆಯ *	ಸತ್ಯನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅಣತಿ	ರೂ. 50.00
6.	ದೂಸ್ರಾ *	ರವಿಕುಮಾರ್	ರೂ. 60.00
7.	ನೆಲದ ಮರೆಯ ನಿಧಾನ *	ಸಿದ್ದು ಯಾಪಲಾಪರವಿ	ರೂ. 40.00
8.	ಅಪರೂಪದ ಮನುಷ್ಯ *	ಆತ್ಮಕೂರ ವಾಮನಾಚಾರ್ಯ	ರೂ. 80.00
9.	ವಸಂತಸ್ಮೃತಿ *	ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ್	ರೂ. 70.00
10.	ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆ *	ಡಾ. ಬಿ.ಹೆಚ್. ಅಂಜನಪ್ಪ	ರೂ. 200.00
11.	ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು	ಡಾ. ಕೆ.ಆರ್. ಗಣೇಶ್	ರೂ. 200.00
12.	ಕೃತಿಪ್ರವೇಶ (ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಸಮಗ್ರ ಅವಲೋಕನ)	ಡಾ.ಎಸ್.ಎಸ್.ಅಂಗಡಿ.	ರೂ. 100.00
13.	ಮಣ್ಣಿನ ಕವಿತೆ *	ಡಾ. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು	ರೂ. 60.00
14.	ಸೊಂಡೂರು ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ *	ಡಾ. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು	ರೂ. 160.00
15.	ಲಿಖಿತ – ಅಲಿಖಿತ *	ಡಾ. ಎಸ್.ಎಮ್. ಮುತ್ತಯ್ಯ	ರೂ. 160.00
16.	ವರ್ತಮಾನ *	ಬಿ.ಪಿ. ಶಿವಾನಂದ ರಾವ್	ರೂ. 85.00
17.	ಗಾದೆಯ ಮಾತು *	ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೇಂಕಟೇಶ್	ರೂ. 25.00
18.	ಹಡೆ ಏರಿಸಿದ ಸೂರ್ಯನ ಕುದುರೆ *	ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ಅಣತಿ	ರೂ. 25.00
19.	ನಿಜದ ಬೆಳಗು *	ಅಕ್ಕಿ ಬಸವೇಶ್	ರೂ. 30.00
20.	ವಚನ ಬೆಳಗು *	ಡಾ. ನಾಗರಾಜ ಎಂ.	ರೂ. 70.00
21.	ವರದಿಗಾರರೇ ಈ ಕಡೆ ಸ್ವಲ್ಪ ನೋಡಿ*	ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ	ರೂ. 60.00
22.	ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕ	ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ	ರೂ. 70.00
23.	ವೇದ–ತಂತ್ರ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ *	ಡಾ. ಜಿ.ಬಿ. ಹರೀಶ್	ರೂ. 90.00
24.	ಸಖ–ಸಖಿ (ಗಜಲ್‌ಗಳು) *	ರವಿ ಹಂಪಿ	ರೂ. 40.00
25.	ಆಕಾಶದ ಹಾಡು *	ಅನಸೂಯದೇವಿ	ರೂ. 120.00
26.	ಬಿಂಬದೊಳಗಣ ಪ್ರಾಣ *	ಡಾ. ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ನಾಗೇಶ್	ರೂ. 50.00
27.	ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕನಸುಗಾರ ಕುಮಾರರಾಮ	ಓಂಕಾರಪ್ಪ	ರೂ. 250.00
28.	ಮಳೆಗಾಲದ ಕಾಡು *	ಸ್ವಾಮಿನಾಥ	ರೂ. 30.00
29.	ವಾಲ್ಮೀಕಿ *	ಡಾ. ಸರಜೂ ಕಾಟ್ಕರ್	ರೂ. 100.00
30.	ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಭಾಷೆ *	ಡಾ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ	ರೂ. 225.00
31.	ಕತ್ತಲ ಬೆಳಗು *	ಜ.ನಾ. ತೇಜಶ್ರೀ	ರೂ. 40.00
32.	ನವವಿಸರ್ಗ *	ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ	ರೂ. 130.00
33.	ಕಡಲ ತಡಿಯ ತಲ್ಲಣ ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ	ಉಷಾ ಕಟ್ಟೆಮನೆ	ರೂ. 150.00
34.	ಬಂಟರು ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆ	ಡಾ. ಶೇಖರ	ರೂ. 300.00
35.	ಸೆಕ್ಸ್ ವರ್ಕರ್ ಒಬ್ಬಳ ಆತ್ಮಕಥನ	ಕೆ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ	ರೂ. 150.00
36.	ಈ ಕ್ಷಣ *	ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್	ರೂ. 65.00
37.	ಗಣೇಶನ ಬೆಂಗ್ಳೂರು ಯಾತ್ರೆ*	ಪ್ರಕಾಶ್ ಕೆ. ನಾಡಿಗ್	ರೂ. 65.00
38.	ಕೃಷ್ಣ ಕಷಾಯ *	ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ	ರೂ. 100.00
39.	ರಾವಣನ ಡೈರಿ	ಹಾ.ಮ್ಯೆ. ಸೂರಿ	ರೂ. 150.00
40.	ಮೊಪಾಸಾನ ಕಥೆಗಳು	ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ	ರೂ. 350.00
41.	ತಂತಿ ಪಕ್ಷಿ *	ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್	ರೂ. 60.00
42.	ವಕ್ರರೇಖೆ *	ಡಾ. ಜಿ.ಬಿ. ಹರೀಶ್	ರೂ. 300.00
43.	ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ಯ ಚಳುವಳಿ	*ಡಾ. ಎಸ್. ನಾಗರತ್ನಮ್ಮ	ರೂ. 125.00
44.	ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ನಾಗರೀಕ		

	–ಕಾನೂನು ಭಂಗ ಚಳುವಳಿ *	ಡಾ. ಎಸ್. ನಾಗರತ್ನಮ್ಮ	ರೂ. 175.00
45.	ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘರ್ಷ	ಡಾ. ರವಿ ಛಲವಾದಿ	ರೂ. 225.00
46.	ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕಥನದ ಸ್ವರೂಪ * ಡಾ. ರಾಜೇಂದ್ರ ತಗಡ್ಲಿ	ರೂ.	175.00
47.	ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ	ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ	ರೂ. 125.00
48.	ಊರು ಮನೆ (ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳ ಸಂಕಲನ)	ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೊಡಸೆ	ರೂ. 160.00
49.	ಮುಖಾ – ಮುಖಿ *	ಬಿ.ಪಿ. ಶಿವಾನಂದ ರಾವ್	ರೂ. 85.00
50.	ಜೋಲಿ ಲಾಲಿ *	ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್	ರೂ. 160.00
51.	ಅನಸೂಯ ಕಥೆಗಳು *	ಡಾ. ಅನಸೂಯಾ ದೇವಿ	ರೂ. 100.00
52.	ರಾಜಕೀಯ ಕಥೆಗಳು *	ಡಾ. ಜಿ. ವೀರಭದ್ರಗೌಡ	ರೂ. 100.00
53.	ಜನಪದ ಕತೆಗಳು:ಆಶಯಗಳು	ಡಾ. ವಾಮದೇವ	ರೂ. 160.00
54.	ಅಮೂರ್ತ ಕನ್ನಡಿ *	ಡಾ. ಟಿ.ಡಿ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 100.00
55.	ವ್ಯಾಸಕೂಟ ಮತ್ತು ದಾಸಕೂಟ *	ಡಾ. ಅನಸೂಯಾ ದೇವಿ	ರೂ. 250.00
56.	ಹೃದಯವಂತ ವಿಷ್ಣು *	ವಿನೋದ್ ಕುಮಾರ್ ಬಿ.	ರೂ. 95.00
57.	ಮಿಣ ಮಿಣ ಚೀಣಾ *	ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್	ರೂ. 175.00
58.	ಸನೂತನ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ *	ಸ್ವಾಮಿನಾಥ	ರೂ. 80.00
59.	ದಿಗ್ದರ್ಶಕರು	ಅರುಣ್ ಎಲ್.	ರೂ. 80.00
60.	ವಚನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸ	ಡಾ. ಹಾ.ಮ. ನಾಗಾರ್ಜುನ	ರೂ. 80.00
61.	ಸರಸ್ವತಿ	ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ	ರೂ. 300.00
62.	ನಿಡುಗಲ್ಲು ದುರ್ಗದ ಕಥನ *	ಡಾ. ಡಿ.ಕೆ.ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಪೂಜಾರ್	ರೂ. 250.00
63.	ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು *	ಡಾ. ಹಾ.ಮ. ನಾಗಾರ್ಜುನ	ರೂ. 480.00
64.	ಕಮಲದೇಸಾಯಿ ಕಥೆಗಳು	ಅನು: ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೋಕಳೆ	ರೂ. 120.00
65.	ಪ್ರೀತಿ ಏನೆನ್ನಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ	ರೂಪಾ ಎಲ್. ರಾವ್	ರೂ. 70.00
66.	ಹೆಜ್ಜೆ ಮೂಡದ ಹಾದಿಯಲಿ	ಸುಧೇಶ್ ಶೆಟ್ಟಿ	ರೂ. 160.00
67.	ಹಕ್ಕಿ ಹರಿವ ನೀರು	ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ	ರೂ. 60.00
68.	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ *	ಡಾ. ತಳವಾರ ವಾಮದೇವ	ರೂ. 110.00
69.	ಸಾಧಕರ ಹಾದಿ	ಕೆ.ಎನ್. ಪರಾಂಜಪೆ	ರೂ. 100.00
70.	ಸಾಧನಶೀಲ (ಡಾ. ಎ.ವಿ. ಪ್ರಸನ್ನ ಅವರ ಅಭಿನಂಧನ ಗ್ರಂಥ)		ರೂ. 225.00
71.	ಗಡಿಪಾರು	ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೊಕಳೆ	ರೂ. 150.00
72.	ರಾಜ್ಯಾಯಣ	ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ	ರೂ. 150.00
73.	ಇಂಧನ *	ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೊಕಳೆ	ರೂ. 100.00
74.	Cosmic Joke	Raghav Chinivar	Rs. 250.00
75.	Urbanization Industrialization In Karnataka	Dr. Chandrappa	Rs. 480.00
76.	ಅಪ್ಪನ ಪ್ರತಿರೂಪ ಮತ್ತಿತರ ಕತೆಗಳು	ಡಾ. ಟಿ.ಡಿ.ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 100.00
77.	ನೀಲಕುರುಂಜಿ (ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು) *	ಎಂ. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ	ರೂ. 220.00
78.	ಬಳ್ಳಾರಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು *	ಡಾ. ವೀರೇಶ್ ಬಳ್ಳಾರಿ	ರೂ. 200.00
79.	ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡ & ಶಿಕ್ಷಣದ ಹಕ್ಕುಗಳು *	ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ.ನಾಗಾರ್ಜುನ	ರೂ. 170.00
80.	ವೀರ ವನ್ತೆ ದುರ್ಗವ್ವ	ಡಾ. ಎಲ್ಲಪ್ಪ ಕೆ.ಕೆ.ಪುರ	ರೂ. 100.00
81.	ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೊಯ್ಸಳ ದೇವಾಲಯಗಳು	ಡಾ. ಶೋಭ	ರೂ. 250.00
82.	ಕಾಗದದ ದೋಣಿ ಯಾನ–1	ಎಸ್.ಎಂ. ಪೆಜತ್ತಾಯ	ರೂ. 180.00
83.	ಕಾಗದದ ದೋಣಿ ಯಾನ–2	ಎಸ್.ಎಂ. ಪೆಜತ್ತಾಯ	ರೂ. 180.00
84.	ಶರ್ವಾಣಿ	ಸುನಿತಾರಾಜು	ರೂ. 70.00
85.	ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಡಗು	ಡಾ. ರಾಜು ಕೆ.ಎಸ್.	ರೂ. 80.00
86.	ನಮ್ಮ ರಕ್ಷಕ ರಕ್ಷಾ	ಎಸ್.ಎಂ. ಪೆಜತ್ತಾಯ	ರೂ. 40.00
87.	ಅಮ್ಮ ಹೇಳಿದ ಕತೆಗಳು *	ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್	ರೂ. 60.00
88.	ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕ–2011	ಸೃಷ್ಟಿನಾಗೇಶ್	ರೂ. 130.00
89.	ಸುದ್ಧಿಯ ಹಿಂದೆ	ಡಿ.ವಿ. ರಾಜಶೇಖರ್	ರೂ. 70.00
90.	ಮೈಲಾರ ಬಸವಲಿಂಗ ಶರಣರ ತ್ರಿವಿಧಿಕರಣ *	ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ. ನಾಗಾರ್ಜುನ	ರೂ. 250.00

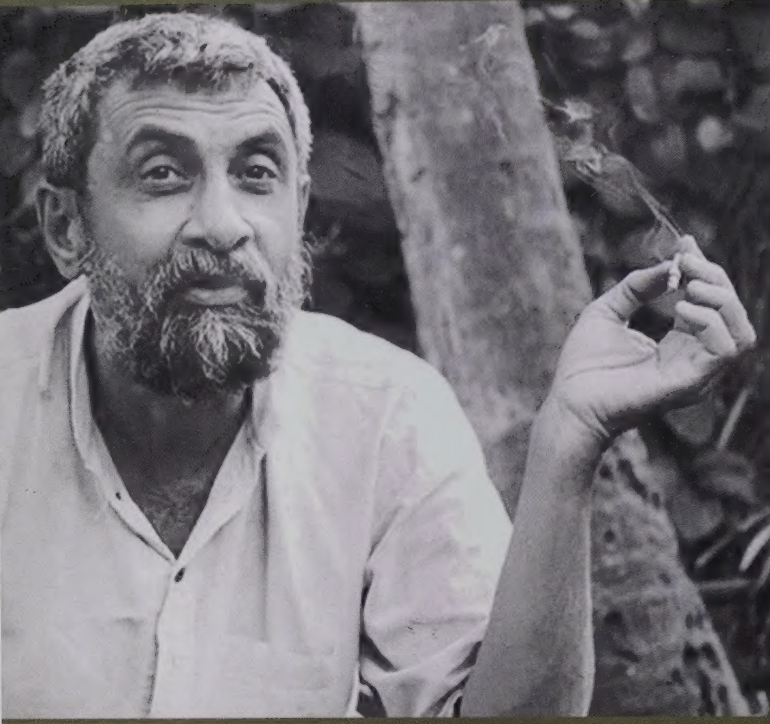
91.	ವೀರವನ್ತೆ ದುರ್ಗವ್ವ (ನಾಟಕ)	ಡಾ. ಯಲ್ಲಪ್ಪ ಕೆ.ಕೆ.ಪುರ	ರೂ. 70.00
92.	ಹಕ್ಕಿ ಹರಿವ ನೀರು	ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ	ರೂ. 40.00
93.	ವೀರವನ್ತೆ ದುರ್ಗವ್ವ (ಕಾದಂಬರಿ)	ಡಾ. ಯಲ್ಲಪ್ಪ ಕೆ.ಕೆ.ಪುರ	ರೂ. 120.00
94.	ಲೋಕಾಮುದ್ರಾ	ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ	ರೂ. 50.00
95.	ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ	ಡಾ. ತಳವಾರ ವಾಮದೇವ	ರೂ. 110.00
96.	ಅಲ್ಲುಂಟು ನೆಂಟು	ಬಿ.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ	ರೂ. 70.00
97.	ವೇಶ್ಯೆಯರು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು	ಪ್ರೊ. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ	ರೂ. 100.00
98.	ಪುಟಾಣಿಗಳಿಗಾಗಿ ಪುಟ್ಟ ಕಥೆಗಳು *	ಪ್ರಕಾಶ್ ಕೆ. ನಾಡಿಗ್	ರೂ. 70.00
99.	ತುತ್ತಿಗೊಂದು ಕಥೆ (ಮಕ್ಕಳ ಕಥೆಗಳು)	ಸುನೀತಾ ರಾಜು	ರೂ. 80.00
100.	ಬ್ಲಾಗಿಸು ಕನ್ನಡ ಡಿಂಡಿಮವ	ಚೇತನ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ	ರೂ. 90.00
101.	ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಕಾಶ್ಮೀರ *	ಡಾ. ಸಿ.ಚಂದ್ರಪ್ಪ	ರೂ. 225.00
102.	ತರಂಗಿಣಿ ತೀರದಲ್ಲಿ *	ಆತ್ಮಕೂರ ವಾಮನಾಚಾರ್ಯ	ರೂ. 225.00
103.	ಆಲೋಡನ *	ಆನಂದ ಝುಂಜರವಾಡ	ರೂ. 150.00
104.	ನಾದಲೋಕದ ರಸನಿಮಿಷಗಳು	ಶಿರೀಷ ಜೋಷಿ	ರೂ. 150.00
105.	ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯಯಾನ *	ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್.ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ	ರೂ. 200.00
106.	ಸಂಘರ್ಷ *	ಮಾಲತೇಶ ಸಿದ್ಧಮ್ಮನವರು	ರೂ. 50.00
107.	ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಗಳು *	ಡಾ. ಅನಸೂಯದೇವಿ	ರೂ. 100.00
108.	ಭುವನದ ಬೆರಗು *	ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್	ರೂ. 150.00
109.	ಅಮ್ಮಿ *	ರಾಹು	ರೂ. 300.00
110.	ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿ *	ಡಾ. ಅನಸೂಯದೇವಿ	ರೂ. 300.00
111.	ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು	ಡಾ. ವೀರಭದ್ರಗೌಡ	ರೂ. 150.00
112.	ಶತಪದಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ	ಮಹೇಶ ದೇಶಪಾಂಡೆ	ರೂ. 70.00
113.	ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ*	ಡಾ. ಕವಿತಾ ಎಸ್.ಎಚ್.	ರೂ. 80.00
114.	ಜೋಲಿ ಲಾಲಿ (ಭಾಗ-2) *	ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್	ರೂ. 250.00
115.	ನಮ್ಮ ಆರೋಗ್ಯ ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ	ಡಾ. ಲೀಲಾವತಿ ದೇವದಾಸ್	ರೂ. 200.00
116.	ಬೇಂದ್ರೆ-ಶರೀಫರ ಕಾವ್ಯಾಯಾನ	ಸುನಾಥ ದೇಶಪಾಂಡೆ	ರೂ. 350.00
117.	ಪಡು-ಮೂಡು *	ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ	ರೂ. 500.00
118.	ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು	ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ	ರೂ. 350.00
119.	ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು	ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ	ರೂ. 350.00
120.	ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು	ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ	ರೂ. 350.00
121.	ಸುಗಂಧ ಪುಷ್ಪ *	ಹಾ.ಮ. ನಾಗಾರ್ಜುನ	ರೂ. 175.00
122.	ಸೆಕ್ಯೂಲರ್‌ವಾದ : ಬುಡ-ಬೇರು	ರಾಹು	ರೂ. 300.00
123.	ಕವಿತೆಯ ಓದು	ಪ್ರಭಾಕರ ಆಚಾರ್ಯ	ರೂ. 150.00
124.	ಆರನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯ ಆತ್ಮಕಥೆ	ರಾಹು	ರೂ. 400.00
125.	ಮೈ ಫಾದರ್ ಬಾಲಯ್ಯ	ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 180.00
126.	ಪೀಠಾಧಿಯಪತಿಯ ಪತ್ನಿ	ರಾಹು	ರೂ. 350.00
127.	ಹಾಡುವ ಹಕ್ಕಿಯ ಶೋಕಗೀತೆ	ಡಾ. ಅಪ್ಪಗೆರೆ ಸೋಮಶೇಖರ್	ರೂ. 130.00
128.	ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.	ರೂ. 500.00
129.	ಯಾತ್ರಿಕನ ಕನಸು	ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 125.00
130.	ದಾಂಪತ್ಯ ನಿಷ್ಠೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೇ?	ಸುನಂದ ಕಡಮೆ	ರೂ. 160.00
131.	ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ ಭಾಷಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ	ಓಂಕಾರಪ್ಪ	ರೂ. 200.00
132.	ನೋಯುವ ಹಲ್ಲಿಗೆ ಹೊರಳುವ ನಾಲಿಗೆ	ಡಾ.ಹೆಚ್.ಎಸ್. ಅನುಪಮಾ	ರೂ. 200.00
133.	ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.	ರೂ. 500.00
134.	ಬಹುರೂಪಿ ಭಾರತ	ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್	ರೂ. 250.00
135.	ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.	ರೂ. 400.00
133.	ಹೊಸಪಕ್ಷಿ ರಾಗ	ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್	ರೂ. 200.00
134.	ತೇಲ್ನೋಟ	ಕು.ಗೋ	ರೂ. 150.00
135.	ಆಟಗಳು	ಪ್ರಕಾಶ್ ಕೆ. ನಾಡಿಗ್	ರೂ. 80.00

136. ಕನಸಿನೂರಿನ ಕಿಟ್ಟಣ್ಣ	ಕೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ್	ರೂ. 80.00
137. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಹಾಸ್ಯ	ಕು.ಗೋ	ರೂ. 80.00
138. ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಏಕಾಂತ	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 400.00
139. ಜೀವಸಿರಿ	ವಸುಂಧರಾ ಭೂಪತಿ	ರೂ. 150.00
140. ಅಲೆಮಾರಿ ಒಬ್ಬನ ಆತ್ಮಕತೆ..!	ಡಾ॥ ಟಿ.ಡಿ.ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 200.00
141. ಶಾಲ್ಮಲಿ (ಹಿಂದಿ ಅನುವಾದ)	ಡಾ॥ ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 160.00
142. ತೆರವು (ಮರಾಠಿ ಅನುವಾದ)	ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೋಕಳೆ	ರೂ. 80.00
143. ಅನನ್ಯ (ಕನ್ನಡ ತಮಿಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವಲೋಕನ)	ಡಾ॥ ತಮಿಳ್ ಸೆಲ್ವಿ	ರೂ. 160.00
144. ಧರೆಹೊತ್ತಿ ಉರಿದಾಗ (ಸಂಪುಟ-1) (ಭಾರತ ವಿಭಜನೆಯ ದುರಂತ ಕಥೆಗಳು)	ರಾಹು	ರೂ. 400.00
145. ಧರೆಹೊತ್ತಿ ಉರಿದಾಗ (ಸಂಪುಟ-2) (ಭಾರತ ವಿಭಜನೆಯ ದುರಂತ ಕಥೆಗಳು)	ರಾಹು	ರೂ. 400.00
146. ಧರೆಹೊತ್ತಿ ಉರಿದಾಗ (ಸಂಪುಟ-3) (ಭಾರತ ವಿಭಜನೆಯ ದುರಂತ ಕಥೆಗಳು)	ರಾಹು	ರೂ. 400.00
147 ದಯವಿಟ್ಟು ಮುಚ್ಚಬೇಡಿ ರಸ್ತೆಗುಂಡಿಗಳನ್ನು	ಶಾಂತರಾಜ್ ಐತಾಳ್	ರೂ. 150.00
148 ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಪಯಣ	ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 225.00
149 ಕೊಡಚಾದ್ರಿ (ಸಾಧಕರ ನುಡಿ ಚಿತ್ರಗಳು)	ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೊಡಸೆ	ರೂ. 180.00
150 ಸುಡಗಾಡ ಕಾಯ	ಡಾ. ಅನುಬೆಳ್ಳೆ	ರೂ. 125.00
151. ಕರುಳ ತೆಪ್ಪದ ಮೇಲೆ (ಖುಷ್ವಂತ್‌ಸಿಂಗ್‌ರ ಟ್ರೈನ್ ಟೂ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ನಾಟಕ)	ಚಿದಾನಂದ ಸಾಲಿ	ರೂ. 70.00
152 ದೇವನೊಬ್ಬ ಬೇಕೆ	ಡಾ. ಶೀಪರಮಟ್ಟಿ	ರೂ. 150.00
153 ಮೊಪಾಸನ ಕಥೆಗಳು ಭಾಗ 1	ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ	ರೂ 450.00
154 ಮೊಪಾಸನ ಕಥೆಗಳು ಭಾಗ 2	ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ	ರೂ 450.00
155 ದಾಹ	ಡಾ॥ ಟಿ.ಡಿ.ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 200.00
156 ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಕೊಲೆ (MURDER IN THE DARK)	ಡಾ. ನವೀನ್ ಹಳೇಮನೆ	ರೂ. 80.00
157 ಆಮೇನ್-ದಮನಿತ ದೀದಿಯ ಆತ್ಮಕಥನ	ಸಿಸ್ಟರ್ ಜೆಸ್ಮಿ	ರೂ. 240.00
158 ಬೆಸುಗೆಯ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ	ಡಾ॥ ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 350.00
159 ಮಲೆಯಾಳದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪೆಣ್ ಕಥೆಗಳು	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 210.00
160 ಭಯೋತ್ಪಾದಕ	ರಾಹು	ರೂ 225.00
161 ಬೆಸುಗೆಯ ಬಂದನದಲ್ಲಿ	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 350.00
162 ಸಂಗೀತಲೋಕದ ಸವಿನೆನಪುಗಳು	ಶೀರೀಷ ಜೋಷಿ	ರೂ. 100.00
163 ಜೀವನವೆನ್ನುವ ಅದ್ಭುತ!	ಕೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ್	ರೂ. 250.00
164. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಅನ್ಯವಾದಗಳು	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ	ರೂ.300.00
165 ಕರುಣಾಳು, ಬಾ ಬೆಳಕೆ (ಈಇಗಿಇಖ)	ಅನಸೂಯದೇವಿ	ರೂ. 180.00
166. ದಾಂಪತ್ಯ ಯೋಗ	ಡಾ. ನಾ ಮೊಗಸಾಲೆ	ರೂ.180.00
167 ಅಜೇಯ (ದ ಕೌಂಟ್ ಮಾಂಟೋ ಕ್ರಿಸ್ಟೊ)	ಡಾ.ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 400.00
168 ಸಂಗೀತಲೋಕದ ಸವಿನೆನಪುಗಳು	ಶಿರೀಷ ಜೋಶಿ	ರೂ. 100.00
169 ಚಮತ್ಕಾರಿ ದೇಹ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿ ಮನಸು	ಡಾ. ಶೀಪರಮಟ್ಟಿ	ರೂ. 150.00
170 ಕಸ್ತೂರಬಾ	ಡಾ. ಪ್ರಭಾಕರ್ ಎಂ ನಿಂಬರಗಿ	ರೂ 300.00
171 ಇದು ವಿದಾಯವಲ್ಲ	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 160.00
172 ಎಲ್ಲೇ ಮೀರಿ (N GUGI W THIONG 'O)	ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ್	ರೂ. 200.00
173 ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚೀನೀ ಕಥೆಗಳು	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 230.00
174 ಹಿಮ (ORAHAN PAMUK)	ಡಾ. ಕೆ.ಎಸ್. ವೈಶಾಲಿ	ರೂ. 550.00
175 ಡೋರಿಯನ್ ಗ್ರೇನ ಬಾವಚಿತ್ರ (Picture Of Dorean greay)	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ.160.00
178 ಕಥನವಕಾಶ (ಅನುವಾದಿತ ಕತೆಗಳು)	ಚಿದಾನಂದ ಸಾಲಿ	ರೂ. 150.00
179 ಪ್ರೀತಿಯ ನಲವತ್ತು ನಿಯಮಗಳು (THE FORTY RULES OF LOVE)ELIF SHAFAK	ಮಮತಾ ಜಿ ಸಾಗರ	ರೂ. 400.00
180 ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ-ಶ್ರೀ ದರ್ಶನ	ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಕೃ. ದೇಸಾಯಿ	ರೂ. 150.00

181	ಭಾಮಾ ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆ	ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ್	ರೂ. 180.00
182	ಅಷ್ಟವಕ್ರನೂ ಅಪೂರ್ವ ಸುಂದರಿಯೂ (THE HUNCH BACK OF NOTRE DAME)	ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 225.00
183	ರಾತ್ರಿ ಕಪ್ಪು.... ಕೊಡ ಕಪ್ಪು	ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೋಕಳೆ	ರೂ. 200.00
184	ಲಾಸ್ಟ್ ಲೋಕಲ್ ಲೋಸ್ಟ ಲವ್	ರಾಜೀವ್ ನಾಯಕ್	ರೂ. 120.00
185	ವಿವಾಹ ಬೋಜನವಿದು	ಶಾಂತರಾಜ್ ಐತಾಳ್	ರೂ. 120.00
186	ನೆನಪಿನಂಗಳದಲ್ಲಿ ವೈಯನ್ಕೆ, ವಡ್ಡರ್ಸೆ, ಪೂಜಾರಿ	ಚಿದಂಬರ ಬೈಕಂಪಾಡಿ	ರೂ. 140.00
187	ನನ್ನವರು (ಒಂಗಿಂಐಐಗ)	ಸುಲೋಚನ	ರೂ. 190.00
188	ವಯನಾಡಿನ ಕನಸು	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 100.00
189	ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಬಲ	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.	ರೂ. 260.00
190	ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಮತ್ತು ಅನ್ಯವಾದಗಳು	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.	ರೂ. 350.00
191	ದಡವ ಹಡೆದ ನದಿ (ಕವಿತೆಗಳು)	ಎಚ್.ಎನ್. ಈಶಕುಮಾರ್	ರೂ. 100.00
192	ಭಾರತದ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮ	ಅಭಿಲಾಷಾ ಆರ್.	ರೂ. 100.00
193	ಕೃಷ್ಣವೇಣಿ (ಕಾದಂಬರಿ)	ವೆಂಕಟಗಿರಿ ಕಡೇಕಾರ್	ರೂ. 170.00
194	ಆಕಾಶದ ಕರೆ (ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳು)	ಡಾ. ಅನಸೂಯಾದೇವಿ	ರೂ. 350.00
195	ಬುಡಕಟ್ಟು ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆ	ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಮುತ್ತಯ್ಯ	ರೂ. 170.00
196	ಮರಳ ದಿಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ (The women in the dune)	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 160.00
197	ಉಪೇಂದ್ರನಾಥ ಅಶ್ಕರರ ಐದು ನೀಳ್ಗಥೆಗಳು	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 100.00
198	ಮಾಫಿಯಾ	ಕೆ.ಕೆ. ಗಂಗಾಧರನ್	ರೂ 540.00
199	ಲುಷನ್‌ರ ಆಯ್ದ ಹತ್ತು ಕಥೆಗಳು	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 150.00
200	ಆಲಂಪನಾ	ಶ್ಯಾಮಲಾ ಮಾದವ	ರೂ. 250.00
201	ಬ್ಲ್ಯಾಕ್ ಕಾಫಿ	ಅನು ಬೆಳ್ಳೆ	ರೂ. 180.00
202	ಮಲಾಣ್	ಶಾಂತನಾಯ್ಕ ಶೀರಗಾನಹಳ್ಳಿ	ರೂ. 310.00
203	ಮಲೆಯಾಳದ ಮಹಿಳಾ ಕಥನ	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 270.00
204	ಮಾರಾಟಗಾರನ ಸಾವು	ಎಂ.ಎಸ್. ರಘುನಾರ್ಥ	ರೂ. 140.00
205	ಜೆನ್ ಅನುಭವ	ವಿಜಯ್‌ನಾಗ್	ರೂ 360.00
206	ದೇಸಿ ದಿಬ್ಬಣ	ಪ್ರೊ. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ	ರೂ 220.00
205	ಗೋಡೆ	ಡಾ. ಸಿ.ಎಸ್. ದ್ವಾರಕನಾಥ್	ರೂ. 400.00
206	ಕಥೆಗಳ ಕಟ್ಟು	ಅಮರೇಶ್ ನುಗಡೋಣಿ	ರೂ. 350.00
207	ಒಲವು ತುಂಬಿದ ದಾರಿ (ಪ್ರೇಮ ಕಥನಗಳು)	ಕೇಶವ ಮಳಗಿ	ರೂ. 280.00
208	ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್ ಭಾಗ-1	ಶರಣಪ್ಪ ಜಿ	ರೂ. 600.00
209	ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್ ಭಾಗ-2	ಶರಣಪ್ಪ ಜಿ	ರೂ. 425.00
210	ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದ ಗಂಧರ್ವ	ಡಾ. ಹೆಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡ	ರೂ. 350.00
211	ಒಂಟಿದನಿ (ಬೋರಿಷ್ ಪಾಸ್ತಾರ್‌ನಕ್)	ಕೇಶವಮಳಗಿ	ರೂ. 260.00
212	ಪರ್ಯಾಯ ನೋಟಗಳು (Paralex veiw. Salvoj zizek)	ಕೇಶವಶರ್ಮ	ರೂ. 530.00
213	ಗಾನ್ ವಿತ್ ದ ವಿಂಡ್	ಶ್ಯಾಮಲ ಮಾಧವ	ರೂ. 750.00
214	ಕಥಾ ಸಮಾಹಾರಂ	ಪ್ರಭಾಕರನ್ ಕೆ.	ರೂ. 150.00
215	ವದರಿಂಗ್ ಹೈಟ್ಸ್	ಶ್ಯಾಮಲ ಮಾಧವ	ರೂ. 400.00
216	ನನ್ನ ಬದುಕು (My Life) ANTON CHEKHOV ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ ತಟ್ಟಿಮನಿ		ರೂ. 125.00
217	ಆರ್ತ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಗೀತಾ ಶೆಣೈ	ರೂ. 150.00
218	ಮೂರನೆ ದಡ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಎ.ಎನ್. ಪ್ರಸನ್ನ	ರೂ. 220.00
219	ದೇವರುಗಳ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ	ಬೋಳುವಾರು ಮಹಮದ್ ಕುಂಞ್	ರೂ. 160.00
220	ಸಫಾ	ಪ್ರಸಾದ್ ನಾಯ್ಕ್	ರೂ. 350.00
221	ಹಲವು ಜೀವನ ಹಲವು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು	ಎನ್. ಶ್ರೀಧರ್	ರೂ. 200.00
222	ಜಪಾನೀನ ಕಾಲ್ಪನೀಕ ಕಥೆಗಳು	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ; ವಿಜಯ್ ನಾಗ್	ರೂ. 200.00
223	ನವಿಲು ಪುರಾಣ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ; ಕೆ.ಈ ರಾಧಕೃಷ್ಣ	ರೂ. 450.00

224	ಶಬರಿಗಾದನು ಅತಿಥಿ ದಾಶರಥಿ	ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಕೃ ದೇಸಾಯಿ	ರೂ. 125.00
225	ಪಡೆಯದ ಭಾಗ್ಯ	ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಕೃ ದೇಸಾಯಿ	ರೂ. 125.00
226	ಗೂಳಿ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ನಲ್ಲತಂಬಿ	ರೂ. 225.00
227	ನೀರದೀವಿಗೆ	ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ	ರೂ. 260.00
228	ವೈದ್ಯಕೀಯ ವೃತ್ತಿ ಉದ್ಯೋಗ ಉದ್ಯಮ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ರಾಹು	ರೂ. 325.00
229	ಬದುಕಿರುವುದೇ ಕಥೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ	ಟಿ.ಎಸ್. ರಘುನಾಥ್	ರೂ. 725.00
230	ಒಡೆದ ಕನ್ನಡಿ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 220.00
231	ತಣ್ಣನೆಯ ಮಾಂಸ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಥೆಗಳು	ಡಾ. ಕೆ.ಎಲ್. ದಿವ್ಯ	ರೂ. 170.00
232	ಹೆರೊಡೊಟಸನ ಸಮರ ಕತೆಗಳು	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಡಾ. ಎಚ್.ವಿ. ರಂಗಾಚಾರ್	ರೂ. 275.00
233	ಒಂದು+ ಮತ್ತು ನೂರುಕಥೆಗಳು	ಪ್ರೊ. ಕೆ.ಈ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ	ರೂ. 350.00
234.	ಸೂರ್ಯಶಿಖರ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ.320.00
235.	ಬುದ್ಧ, ಬಾಬಾ ಸಾಹೇಬ ಮತ್ತು ನಾನು	ಅಶೋಕ್	ರೂ. 160.00

* ಪ್ರತಿಗಳು ಮುಗಿದಿವೆ



ಈಗ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಸರಕಾರೇತರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೂ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಂಚುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದ ನೀತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಕಾರವು ರೂಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ವರ್ಗಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ., ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜಕಾರಣ, ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ರೂಪ ಎಂದು ಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕೇಶವ ಶರ್ಮ.ಕೆ.ಅವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯು ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಓದಗರು ಇದನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ನಾವು ನಂಬುತ್ತೇವೆ.

–ಪ್ರಕಾಶಕರು







ISBN 938157797-8

₹ 400/-